ERNST H. KANTOROWICZ

Los dos cuerpos del rey

Un estudio de teología política medieval





Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2952-6
Depósito legal: M-10.964-2012

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

ERNST H. KANTOROWICZ

LOS DOS CUERPOS DEL REY

Un estudio de teología política medieval

Traducción de
Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy

Prólogo de
William Chester Jordan

Estudio preliminar de
José Manuel Nieto Soria



KANTOROWICZ Y LOS DOS CUERPOS DE UN HISTORIADOR

Probablemente, el eje que mejor vertebra la reflexión central sobre la que se sustenta buena parte de la obra de Kantorowicz sea el de una omnipresente tensión que se percibe entre una dimensión de fugacidad y otra de continuidad, constatables con relación a cada uno de los sujetos historiográficos abordados en sus distintas empresas intelectuales, bien se hable de Federico II o del concepto de monarquía medieval, que se transforma en moderna a partir de la priorización de esa dimensión de continuidad. Esta tensión entre fugacidad y continuidad no deja de ser, por otra parte, un referente argumental bastante común en la práctica del análisis histórico. Más inusual, sin embargo, es que pueda tener una aplicabilidad particularmente conveniente al caso concreto de un historiador individual y de su obra.

En efecto, al igual que planteaba Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, la distinción entre una realidad vinculada a la naturaleza transitoria de la persona individual del monarca, que se agotaba en su desaparición física, y otra que se identificaba con la dignidad real y con la continuidad de la comunidad política, más allá de la propia existencia de cada rey concreto, también se puede hacer una doble aproximación de proyección temporal distinta a este historiador, según nos refiramos a su trayectoria vital, no especialmente larga, puesto que no superó los sesenta y ocho años, y la del conjunto de su obra. Así, si nos referimos a la proyección de su obra y, en particular, la que fue su obra más acabada, *Los dos cuerpos del rey,* sin duda alguna podemos afirmar que estamos ante una de las de mayor influencia en la historiografía medieval y moderna del último medio siglo, no siendo dudoso el mantenimiento de tal condición para próximas décadas. A ello se une cómo otras obras suyas han sido reconocidas como de enorme incidencia dentro de los ámbitos temáticos en que se inscribían, a lo que se añade la presencia de un extenso número de historiadores que se

han reconocido como discípulos directos o, si no, como profundamente afectados en el desarrollo de algunas de sus investigaciones por la lectura de sus textos publicados.

No es, por ello, de extrañar que nos encontremos ante manifestaciones excepcionales de afirmación del recuerdo póstumo del autor en expresiones bibliográficas significativas. Así, por ejemplo, hallamos ya evidencia de ello en el caso del que bien puede ser considerado como una especie de gran monumento bibliográfico a su memoria, plasmado en *Selected Studies*, aparecido dos años después de su muerte, para recoger algunos de sus estudios más relevantes y en cuyas tapas de tela gris aparecen impresas en letras doradas las siglas E. K., abriéndose con una gran fotografía en blanco y negro del autor[1]. En la propia dedicatoria de este libro-homenaje, redactada por uno de sus más renombrados amigos, Erwin Panofsky, se hacía clara expresión de la devoción que parecían demostrar sus discípulos –entre los que destacaría como especialmente comprometido con su memoria Ralph E. Giesey– hacia el homenajeado: «D. M. Ernst H. Kantorowicz, magistrarum magistri, discipulorum discipuli, amicorum amici, vitam amavit, mortem non timuit». O bien se advierte este mismo rastro de un largo recuerdo en el tiempo en la obra colectiva mucho más reciente, promovida por dos de los centros académicos a los que estuvo más intensamente vinculado, la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort y el Institute for Advanced Study de Princeton, aparecida medio siglo después de la primera edición de *Los dos cuerpos,* en la que se estudian múltiples facetas de su trayectoria biográfica e historiográfica, y que muestra hasta qué punto hay un extenso reconocimiento de deuda entre los historiadores hacia este autor[2].

1. El cuerpo natural: Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963)

Aunque conocida en sus hitos fundamentales, tal como se describirá, la trayectoria biográfica de Kantorowicz, a juzgar por el conocimiento transmitido por diversos autores desde una relación bien distinta con el personaje[3], presenta no pocos puntos oscuros y contradicciones. En gran parte, la propia decisión del autor de plasmar en su testamento su voluntad de destrucción de su documentación más personal, pareciendo así propiciar una especie de *damnatio memoriae*, ha contribuido aún más a favorecer la

---

[1] E. H. Kantorowicz, *Selected Studies,* Nueva York, 1965.

[2] *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung,* R. L. Benson y J. Fried (eds.), Stuttgart, 1997.

[3] Como principales fuentes de información sobre la trayectoria biográfica de Kantorowicz pueden consultarse: N. F. Cantor, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century,* Nueva York, 1991, pp. 79-117, A. Boureau, *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, París, 1990.

polémica en torno a un personaje cuya vida, a juicio de sus biógrafos, se ha debatido entre distintos extremos. Entre ellos, el de la mitificación, casi hagiográfica, promovida por algunos de sus discípulos, la sospecha de un perfil próximo al ultranacionalismo cercano a la ideología nazi, y, finalmente, la tendencia al exclusivismo de quien, a pesar de sus vaivenes vitales, nunca renunció a un cierto aristocratismo que se remontaba a sus propios orígenes familiares, así como al principio de su trayectoria intelectual, y que no siempre encajó bien en su destino final en distintas universidades norteamericanas.

Nace el 3 de mayo de 1895 en la entonces alemana Posen, actualmente Poznań, en Polonia. Perteneciente a una antigua familia aristocrática de *Junkers* prusianos judíos, era su padre un rico empresario de un negocio de licores y destilerías, siendo él el menor y único varón de los tres hijos tenidos por sus padres Joseph y Anna. Entre sus familiares próximos no faltarán los que también desarrollen una actividad intelectual relevante, como sus primos Richard y Gertrud, el primero, reputado antropólogo, y la segunda, historiadora del arte. Desde sus primeros años de estudio se familiariza con el inglés, que, desde muy pronto, escribirá con toda perfección, aunque conserve hasta su muerte un marcado acento alemán. Inicialmente se le encamina en su formación hacia un destino relacionado con la tradición familiar de dedicación a los negocios.

El comienzo de la Primera Guerra Mundial interrumpe este destino y le mantendrá sirviendo como militar durante todo su desarrollo, e incluso algún tiempo después de acabada. Incorporado el 8 de agosto de 1914 a un regimiento de artillería, intervendrá en distintos frentes, desde Francia hasta Ucrania y Turquía, obteniendo la cruz de hierro, así como distintos ascensos, y resultando herido, para reincorporarse nuevamente al servicio de armas. Ya acabada la guerra, participará en uno de los numerosos grupos de voluntarios de fuerte ideología ultranacionalista que tendrán una intervención especialmente destacada en la represión del movimiento marxista-leninista de los espartaquistas, en el transcurso del año 1919.

Es precisamente hacia el final de su época como soldado, en mayo de 1918, estando destinado en Berlín, cuando aprovecha los beneficios especiales de que podían disponer los soldados para adquirir formación universitaria y se matricula en la Universidad Friedrich Wilhelm de Berlín para estudiar Filosofía. Interrumpida esta iniciativa, seguirá distintos seminarios en la Universidad de Múnich sobre historia, filosofía y economía. Todavía en 1919 marchará a la Universidad de Heidelberg, en donde conocerá a uno de los grandes representantes del ultranacionalismo romántico alemán del momento, Stefan George[4], poeta en torno al cual se forma el denominado círculo de los «georgianos» *(Georgekreis)*. La influencia

[4] Sobre este influyente personaje de la cultura alemana del primer tercio del siglo XX puede verse P. Gay, *La cultura en Weimar. La inclusión de lo excluido*, Barcelona, 1984.

de este movimiento, caracterizado por un elitismo cultural muy acentuado, del que Kantorowicz será entusiasta seguidor[5], contribuirá mucho a definir sus propias inquietudes historiográficas en el transcurso de los años veinte. En esa década, formando parte de este grupo, se irá marcando cada vez más su interés por la época medieval y, en especial, por la reivindicación de una grandeza histórica alemana que, tras el fracaso de la reciente guerra, se convertía en frecuente objeto de reivindicación desde posiciones ultranacionalistas y ultraconservadoras en las que se ubicaba Kantorowicz por aquel tiempo. Es en ese contexto en el que tomará forma su monografía sobre Federico II, a la que luego me referiré, publicada en 1927, que le otorgará una fama creciente, permitiéndole aspirar a un puesto docente en la universidad.

En 1930, es admitido como profesor honorario, sin retribución, en la recientemente creada Universidad Goethe de Fráncfort. En 1932 será ya profesor titular en esta misma universidad. Al año siguiente fallece su maestro, el mencionado poeta Stefan George, al que había tratado de utilizar en su favor el creciente movimiento nazi, lo que había motivado su exilio a Suiza, muriendo en Locarno, pero quedando patente, en cualquier caso, la proximidad ideológica entre el emergente nazismo y el culturalismo romántico, elitista y ultranacionalista del movimiento en que se encuadraba Kantorowicz. Mientras, permanece en su puesto profesoral en Fráncfort, advirtiendo las contradicciones en un movimiento, como el nazi, coincidente con muchos rasgos de su ideología de entonces, pero que, en cambio, recibe el rechazo y la animadversión de su venerado Stefan George.

El antisemitismo del movimiento nazi va creciendo rápidamente y así, en 1933, impone la expulsión de los docentes judíos de todas las universidades alemanas. Kantorowicz protesta por esta decisión, pero en términos bien contradictorios, puesto que, en realidad, como ha puesto acertadamente de relieve Alain Boureau[6], por un lado, rechaza la decisión casi maldiciendo su condición de judío, pero, a la vez, reivindicando muchas de las esencias del pensamiento nazi en su afirmación de la superioridad alemana de la que se ve, a su pesar, excluido por su origen judío, pero haciendo suyos los principios, el vocabulario y las aspiraciones típicamente característicos del movimiento hitleriano, evidenciando, así, su estupefacción porque se imponga su condición de judío sobre su patriotismo como alemán excombatiente y dedicado como intelectual a reivindicar el reich alemán y no exento de concomitancias con el nazismo. De este modo siente en propia carne la contradicción de haber contribuido intelectualmente a la creación de un nuevo escenario político que le resulta afín, pero verse

[5] Acerca de la influencia de George sobre Kantorowicz, véase E. Grünewald, *Ernst Kantorowicz und Stefan George*, Wiesbaden, 1982.

[6] Boureau, *op. cit.*, p. 25.

excluido del mismo por el mero accidente de un origen por nacimiento que no comporta para él ningún compromiso especial.

Así, decide dejar su universidad por un trimestre, justificando su salida temporal en una carta en la que se reivindica a sí mismo como poseedor «de meritorios servicios académicos» y de especiales derechos a no ser excluido por la simple razón de su origen judío[7], teniendo en cuenta los méritos adquiridos como combatiente enrolado desde el mismo momento del comienzo de la Gran Guerra, como luchador contra el levantamiento espartaquista y contra los polacos en Poznan, contra la República de los Consejos en Múnich, a la vez que entusiasta declarado de una gran Alemania y de un Reich de gran proyección nacional y amplias ambiciones territoriales. En suma, quedaba clara su proximidad al proyecto hitleriano, sin poder comprender que un hecho que para él era irrelevante y que en nada se reflejaba ni en sus creencias ni en su práctica cotidiana, como ser judío, no siendo, además, practicante, pudiera apartarle de un movimiento que conectaba con sus propias ideas, inspiradas por el entusiasmo hacia la construcción de una nueva Alemania en la que reivindicaba participar desde su quehacer intelectual.

Si a partir de 1933 Kantorowicz se fue encontrando, por su origen judío, en una posición cada vez más difícil, los acontecimientos del 9 de noviembre de 1938, conocidos como la Noche de los Cristales Rotos, identificada con el asalto y destrucción de sinagogas y propiedades de los judíos, así como con el asesinato de algunos de ellos, y que ya había sido precedida por la deportación de miles de judíos de origen polaco, le decidió a abandonar definitivamente el país. Gracias a algunos contactos, primero marcha durante algunas semanas de diciembre a Oxford, hallándose a comienzos de 1939 en Nueva York, iniciándose así definitivamente su etapa americana.

En el mismo año de 1939 ya inicia su actividad docente en la Universidad de California en Berkeley; allí contaba con contactos como el de Max Radin, al que precisamente dedica su libro *Los dos cuerpos del rey*, bajo la expresión «D. M. Maximi Radin (MDCCCLXXX-MCML) sacrum». En las primeras líneas de esta obra señala el autor cómo en cierta medida arrancó la idea de este libro de una conversación con este mismo colega, Max Radin, mantenida en 1945. Se trataba también de alguien de origen judío, cuya familia había emigrado a Estados Unidos desde Polonia cuando Radin sólo contaba con cuatro años, por lo que bien le pudo servir de introductor en la universidad californiana, en la que ocupaba una cátedra de Derecho, siendo autor de una obra bastante heterogénea, en la que se mezclan obras divulgativas de tema histórico-religioso con otras dedicadas propiamente al derecho. Entre las primeras cabe citar *The Jews Among*

---

[7] R. Earl Lerner, «*Meritorious Academic Service:* Kantorowicz and Frankfurt», *Erträge*, pp. 14-32.

the Greeks and Romans, o *The Trial of Jesus of Nazareth*, *The life of the People in Biblical Times* o *Epicurus My Master;* mientras que entre las segundas es autor, por ejemplo, del *Handbook of Anglo-American Legal History* o del *Radin Law Dictionnary*, entre otras muchas.

En Berkeley permanecerá hasta 1951, siendo el periodo decisivo en la orientación de Kantorowicz hacia los problemas de ideología política en el Medievo occidental, siendo, por ejemplo, en ese periodo en el que publica, entre otros trabajos, su obra *Laudes regiae*, en 1946, que es el texto más extenso que escribe en su periodo californiano.

La salida de Berkeley no se producirá de manera ajena a una situación polémica y tensa, que debió de aportar no pocas amarguras y rupturas a Kantorowicz, siendo resultado de su negativa a asumir el juramento de lealtad que la política mccarthista trató de imponer, en su obsesión anticomunista, en muchos ámbitos de actividad, y que también se trató de aplicar al profesorado de la universidad californiana. Esta nueva experiencia de exclusión debió de ser vista por Kantorowicz como poseedora de múltiples concomitancias con la experimentada en Alemania antes de su definitiva salida, lo que seguramente le indujo a mantener una postura personal particularmente combativa. Habiéndose producido el 14 de junio una manifestación en el campus contra lo que se percibía como una práctica claramente represiva y limitadora de la libertad de expresión e incompatible con la propia libertad del quehacer intelectual, Kantorowicz hizo una protesta solemne ante el senado de su universidad contra la aplicación del juramento de lealtad.

Tras haberse sometido al juramento la mitad del personal pocos meses después de comenzado el conflicto, la dirección de la universidad estableció el 30 de abril de 1950 como fecha límite para que fuera prestado por aquellos que aún no lo habían hecho. Más allá de esa fecha, continuarían las tensiones, sin que en ningún momento Kantorowicz se mostrase dispuesto a aceptar un procedimiento que consideraba incompatible con su dignidad, por lo que, finalmente, tras una breve estancia en la Dumbarton Oaks, próxima a Washington, en 1951, aceptaría una propuesta de incorporación al Institute for Advanced Study, en Princeton, al que permanecería vinculado hasta el final de sus días, algo más de una década después.

A pesar de que sus obligaciones en este último destino fueron exclusivamente investigadoras, no dejó de dedicar una parte de su tiempo a la impartición de seminarios, en coherencia con lo que, sin duda, fue para él una arraigada e irrenunciable vocación docente. Alain Boureau se ha referido a la *teoría de la clericatura*, en la que se sintetizaba la perspectiva desde la que Kantorowicz interpretaba la docencia universitaria. Partía, desde luego, de un concepto nada populista y sí muy elitista de la condición universitaria, e interpretaba la profesión universitaria como expresión de una especie de cuerpo sagrado resultante de la dignidad otorgada

por el saber, todo ello envuelto en un cierto misticismo, en el que se hace presente la herencia de su antigua pertenencia al círculo de Stefan George, en el que misticismo y elitismo se hallaban muy presentes.

La hipercrítica visión que ofrece Norman F. Cantor de la figura de Kantorowicz, con especial atención a esta última etapa de su vida, durante la que fue colega suyo en Princeton, ha sido rotundamente rechazada por aquellos que le fueron más próximos y, en especial, Robert L. Benson, Ralph E. Giesey y Margaret Ševčenko[8], quienes consideran la imagen ofrecida de éste como la de un profesor de Disney World, pareciendo en muchos de sus contenidos carente de todo fundamento y siendo bien comprobable, tanto en lo privado como en lo público, la militancia antinazi que Kantorowicz exhibió desde su definitiva salida de Alemania en 1938, frente a la imagen que de él propone Cantor.

«Eka», tal como lo denomina Cantor, es situado junto a Percy Ernst Schramm, con el que ve múltiples concomitancias, en su capítulo «The Nazi Twins», considerando que ambos mantuvieron unas actitudes, un temperamento y una escala de valores perfectamente ubicables en lo que cabría esperar de un nazi, así como unos planteamientos que venían a suponer la aplicación al estudio del Medievo de los principios de una tradición intelectual tan próxima al propio nazismo como el idealismo alemán, aunque estuviera, en su caso, respaldado por una erudición excepcional, tal como era bien evidente en ambos autores. Así, Cantor no duda en señalar textualmente que Kantorowicz exhibió unas credenciales nazis irreprochables, con la única excepción de su origen judío. Nada de ello le impide, sin embargo, reconocer en ambos autores lo que considera como la cúspide del medievalismo alemán, que ejercería una influencia profunda, tanto en el medievalismo americano como europeo, en las décadas inmediatas a la Segunda Guerra Mundial.

En fin, a partir de este somero perfil biográfico resulta bien evidente la complejidad del personaje. Judío agnóstico, nacido en un nivel social más que altoburgués, aristocrático, que seguramente le propició una percepción aristocrática de su propia existencia que no le abandonó nunca. Embebido por una tradición intelectual de idealismo alemán potenciada por sentimientos románticos y nacionalistas no exentos de cierto misticismo que aún afirmaba más una distancia elitista. Pero sin que nada de ello le distanciase de la realidad cotidiana, manteniendo siempre un continuo diálogo bidireccional entre pasado y presente. A lo largo de su vida habría de contemplar y acaso, en cierta medida, participar, en el ascenso de un nazismo que parecía nacido de presupuestos ideológicos que compartía, pero que acabaría por excluirlo antes de mostrar sus efectos más destructivos y atroces, al reivindicar un Imperio alemán con el que él mismo soñó

---

[8] R. L. Benson, R. E. Giesey y M. Ševčenko, «Defending Kantorowicz», *New York Review of Books*, vol. 39, n.º 14 (13 agosto 1992).

en su juventud, pero sin pensar en las consecuencias devastadoras a las que daría lugar su efectiva construcción. No es dudoso que todo ello le debió de generar unos sentimientos de contradicción, y acaso de frustración, de los que sería difícil sustraerse. Mientras que para unos nunca podría desprenderse de su imagen contradictoria de judío nazi, para otros sería un ejemplo de afirmación del individualismo librepensador frente a la presión ideológica de su entorno, tanto en Alemania, como en Estados Unidos, en los momentos más duros del mccarthismo. En cualquier caso, ninguna de esas circunstancias evitaría su reconocimiento como un clásico del medievalismo contemporáneo.

2. El cuerpo trascendente: el largo influjo de una obra

El conjunto de la producción bibliográfica de Kantorowicz quedó detalladamente descrito, mediante la enumeración de todos los trabajos publicados, en el volumen de homenaje ya citado *Selected Studies*, quedando integrado por un total de 60 trabajos, de los que sobre todo destacan tres libros: la monografía sobre el emperador Federico II, *Laudes regiae*, y *Los dos cuerpos del rey*, al que me referiré en el apartado siguiente. Junto a estos libros, unas decenas de artículos de extensión muy diversa suponen aproximaciones en detalle, en su mayoría, a cuestiones presentes en esos tres volúmenes. Podría pensarse que no estamos ante una obra especialmente extensa, sin embargo, no por ello ha dejado de tener una influencia excepcional entre los medievalistas.

Su obra sobre Federico II se publicó en Berlín en 1927 bajo el título *Kaiser Friedrich der Zweite*. El tema conectaba perfectamente con la visión nacionalista y romántica que se respiraba en el círculo de Stefan George, a la vez que bien podía ser aprovechado desde otras perspectivas nacionalistas, tan pujantes en aquellos años, desde las que se reivindicaba la legitimación histórica de un Reich alemán, que permitiera la recuperación de la dignidad perdida tras la Primera Guerra Mundial. Cuando en mayo de 1924 se celebró el séptimo centenario de creación de la Universidad de Nápoles, fundada por Federico II, tuvo lugar un acto de homenaje a la memoria del emperador. Con este motivo, estuvieron presentes numerosos miembros del *Georgekreis*, entre los que se encontraba el propio Kantorowicz, procediendo a depositar una corona sobre la tumba del emperador, con la leyenda: «A sus emperadores y a sus héroes, la Alemania oculta». Kantorowicz, como muchos compatriotas suyos, se sentía parte de una Alemania oculta y humillada que estaba llamada a reivindicar una historia gloriosa, ahora ensombrecida por el fracaso militar y por la confrontación política interna. La mayor parte de los comentaristas sitúan el origen del libro en aquel acontecimiento, lo que supondría un proceso de redacción muy rápido, de apenas tres años o algo menos, com-

patible, sin embargo, con el despliegue de una erudición verdaderamente aplastante.

La obra fue muy criticada desde algunos medios académicos, destacando en esta crítica la que protagonizó Albert Brackmann, catedrático de la Universidad de Berlín y uno de los historiadores más influyentes entre los medievalistas de tendencia positivista de su tiempo. Desde su punto de vista, el texto de Kantorowicz carecía del rigor exigible, pudiéndose considerar su Federico II como el resultado de un enfoque más mítico que histórico. A esta crítica también se le añadió en distintas ocasiones el que se echase en falta un aparato crítico y documental adecuado, lo que motivó la publicación de un segundo volumen dedicado a cubrir este flanco y que apareció en 1931.

A pesar de las críticas recibidas desde aquellos sectores del lado académico más identificados con el rigor positivista, la obra fue un éxito, si se tiene en cuenta que en los primeros años que siguieron a la publicación del primer volumen se vendieron en torno a 10.000 ejemplares, habiendo puesto de relieve Eckhart Grünewald, uno los principales estudiosos de la vida y la obra de Kantorowicz[9], cómo fue ésta una de las obras de historia que alcanzó mayor difusión entre el público no especializado en los años previos a la Segunda Guerra Mundial. Gracias a este libro, a pesar de la división de opiniones que generó, Kantorowicz alcanzaría renombre como historiador, tanto dentro como fuera de Alemania.

El resto de la obra de Kantorowicz anterior a *Los dos cuerpos del rey* en gran medida puede considerarse como formada por trabajos preparatorios de éste, en los que se van a ir abordando aspectos que finalmente quedarán integrados en este libro. De entre toda esa producción, seguramente la que puede ser considerada como su aportación más relevante es *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamation and Medieval Ruler Worship*, texto aparecido en 1946, como publicación de la Universidad de California.

Mediante esta obra, tal como sucede en muchos de sus trabajos, aborda a la vez un objetivo de carácter erudito, a partir del cual consigue aportar nuevas perspectivas para uno de sus temas favoritos, como es el de la relación entre poder político y poder eclesiástico. Así, lleva a cabo un seguimiento en la larga duración de la aclamación regia en forma de tricolon, «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat», partiendo de los testimonios manuscritos de fines del siglo VIII procedentes del ámbito carolingio, observando el proceso de extensión que del uso de tales aclamaciones se va produciendo en el marco de la *ordinatio principis* en las centurias siguientes en los distintos reinos occidentales, a la vez que va comprobando la presencia de estas prácticas de aclamación en las ordenaciones de obispos, papas y unciones regias. El estudio interrelacionado de

[9] E. Grünewald, «"Not Only in Learned Circles": The Reception on Frederick the Second in Germany before the Second World War», en *Erträge der Doppeltagung*, pp. 162-179.

estas manifestaciones, desplegadas en un tiempo prolongado, permite demostrar a Kantorowicz las posibilidades del estudio de los usos litúrgicos en el análisis de las relaciones de poder y del intercambio de prácticas entre la instancia secular y la clerical, ofreciendo muchos de los indicios metodológicos que luego se van a ver más ampliamente desarrollados en *Los dos cuerpos del rey.*

De entre todo el conjunto de los artículos publicados, si he de hacer una selección personal, probablemente destacaría dos, en cuanto que considero que son los que ofrecen unas mayores posibilidades de dar profundidad política a la mucha erudición que se iba acumulando en sus distintos trabajos. En 1951 publica su estudio sobre el principio de morir por la patria[10]. Cuatro años más tarde, en 1955, aparece el que dedica a los orígenes ideológicos del absolutismo[11]. Se trata de dos aportaciones que vienen a suponer un avance decisivo en la fijación de un objetivo investigador que se va haciendo cada vez más evidente a partir de los distintos análisis de detalle que se van plasmando en distintas publicaciones y que permiten intuir que su rumbo se va encaminando de manera preferente a abordar globalmente los elementos decisivos de los fundamentos medievales del Estado moderno, con especial atención a su justificación teológica, tal como se sistematizará de manera definitiva en su obra decisiva de 1957.

Uno de los aspectos que más llama la atención en el conjunto de la obra de Kantorowicz es cómo frecuentemente define sus temas de investigación histórica a partir de observaciones de situaciones actuales y contemporáneas, de tal modo que sus análisis históricos parecen situarse siempre en un diálogo muy directo con realidades actuales. No es de extrañar que esta constatación haya llevado a ubicarlo como un representante bastante destacado de una perspectiva típicamente historicista, tal como ha sido puesto especialmente de relieve por un estudioso del historicismo como Otto Gerhard Oexle. Para éste, Kantorowicz se habría alineado con Nietzsche a la hora de considerar la historia no tanto en función de una búsqueda obsesiva y casi imposible de objetividad, sino como instrumento útil para la comprensión del presente y, por tanto, como algo necesario a la hora de estimular la acción. Es evidente que el arranque de Kantorowicz como autor se sitúa en esta opción, escribiendo sobre Federico II porque cree que es lo que Alemania necesita para salir de su postración de postguerra, aunque ello le lleva a dar lugar a un producto que, en ocasiones, se muestra más próximo al mito que a la historia propiamente dicha. Por ello, no es de extrañar la inmediata utilización política a la que se vio sometida esta obra.

---

[10] «Pro patria mori in Medieval Political Thought», *American Historical Review* LVI (1951), pp. 472-492.

[11] «Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Medieval Origins», *Harvard Theological Review* XLVIII (1955), pp. 65-91.

Por otra parte, uno de los rasgos que más llama la atención en la producción de Kantorowicz y que queda bien de manifiesto en *Los dos cuerpos del rey* como obra de mayores pretensiones, pero que, de hecho, se comprueba en la mayoría de sus distintos trabajos por limitados que puedan ser sus objetivos, es la perspectiva multidisciplinar con la que aborda sus temas, mostrando un notable dominio, en especial para un historiador de las ideas y de las instituciones, de las fuentes artísticas y literarias, entre las más ampliamente utilizadas. Con ello, al igual que desde otra perspectiva se pueda decir con respecto a Marc Bloch a partir de su obra *Les rois thaumaturges,* bien cabría afirmar que Kantorowicz anuncia caracteres típicos de lo que andando el tiempo acabará deviniendo en la *New political history,* que, acaso no por casualidad, comienza prendiendo en algunas universidades norteamericanas, con protagonismo destacado de ciertos autores bien próximos al magisterio personal del propio Kantorowicz.

3. *LOS DOS CUERPOS DEL REY*

Creo que no resulta exagerado afirmar que *Los dos cuerpos del rey* viene a ser el compendio de toda la obra previa de Kantorowicz, desde sus trabajos más tempranos. En este sentido, puede observarse cómo desde el mismo texto sobre Federico II, y siguiendo por todos los artículos y monografías posteriores, en todos ellos podemos encontrar anunciado algún punto o perspectiva luego presente en este libro, por lo que la expresión de Boureau, calificándolo de *cenotafio soberbio,* teniendo en cuenta su proximidad al momento del fallecimiento de su autor y la vigencia que ha seguido manteniendo décadas después, no parece en absoluto inadecuada al caso.

Ya desde las primeras reseñas bibliográficas se puso de relieve la importancia de la obra y la aportación excepcional que suponía a lo que era su tema central: los orígenes medievales del Estado moderno.

Entre estas primeras valoraciones, cabe destacar algunas que ya dan un indicio elocuente de la envergadura que se reconocía en la obra. En ella, por ejemplo, se reconocía la presencia de «un monumento de energía intelectual», valorando especialmente el extensísimo volumen de fuentes y bibliografía manejado[12]. Otro comentarista destacaba cómo «cada medievalista encontrará algo nuevo para interesarle», a la vez que calificaba la obra como un «tesoro dorado de las metáforas políticas»[13].

Quien, casi tres décadas después de desaparecido el autor, ofrecía una de sus imágenes más críticas, Norman F. Cantor, en el año inmediato a la aparición de la primera edición del libro le aplicaba algunos de los comen-

---

[12] Reseña de H. S. Offler en *English Historical Review* LXXV (1960), pp. 295-298.

[13] Reseña de Beryl Smalley en *Past and Present* XX (1961), pp. 30-32.

tarios más encomiásticos. Así, ponía de relieve cómo el autor había llevado a cabo una de las aportaciones más importantes a la historia de la monarquía medieval desde los mismos orígenes de la historiografía contemporánea, exhibiendo una brillante erudición, mostrando una capacidad sin parangón en la puesta en relación entre fuentes históricas de la más diversa naturaleza, para abordar en toda su complejidad las transformaciones decisivas de la monarquía medieval; por lo que acababa definiendo el texto como «una verdadera enciclopedia de la monarquía medieval»[14].

Muchos más ejemplos se podrían añadir en esta misma línea en la que, sobre todo, se ponía de relieve la excepcional expresión de solidísima y exhaustiva erudición que venía a suponer la aportación de Kantorowicz, estableciendo un antes y un después en el conocimiento de la monarquía medieval[15].

Ya se señaló antes cómo se ha destacado desde los mismos principios de su labor historiográfica la presencia de rasgos nítidamente historicistas en los que se expresaba una cierta voluntad de plantear el análisis histórico no tanto desde la convicción de poder reconstruir el pasado exactamente como fue, sino de abordarlo en tanto que de él se podía obtener una perspectiva necesaria de comprensión del presente, lo que frecuentemente conducía a la interrogación del pasado en función de constataciones o de dudas actuales. Tal forma de acercarse a la historia, que resultaba especialmente rotunda y determinante en el caso del estudio sobre Federico II, y que le valió algunas críticas especialmente duras por parte de los defensores más acérrimos de la erudición estrictamente positivista, no deja de estar también presente en *Los dos cuerpos del rey*.

En efecto, más allá de las conexiones puntuales que se observan a lo largo de la obra entre pasado y presente, destaca desde esta perspectiva historicista cómo es a partir de una comprobación de un hecho actual como inicia su pesquisa Kantorowicz, convirtiéndolo en punto de arranque de todo un conjunto de reflexiones que le acaban encaminando a lo que es el núcleo interrogativo que da sentido a toda su investigación. ¿Cómo se puede ostentar una doble personalidad, a la vez individual y corporativa? Esta pregunta inicial es la que está presente en la anécdota que se describe en el Prefacio relativa a una conversación que tuvo lugar entre Kantorowicz y el profesor de Derecho Max Radin, ya antes aludido, acaecida doce años antes de la edición del libro, y en la que Kantorowicz se sorprendía por el carácter de sociedad anónima de la orden benedictina en Estados Unidos. La extrañeza de Kantorowicz ante este hecho dio lugar a la co-

[14] Reseña de Norman F. Cantor en *American Historical Review* LXIV (1958), pp. 81-83.

[15] Es el caso, entre otras, de las reseñas de Peter N. Riesenberg en *The American Political Science Review* LII (1958), pp. 1130-1140; Ewart Lewis, en *Political Science Quaterly* LXXIII (1958), pp. 453-455; o William H. Dunham Jr., en *Speculum, Journal of Medieval Studies* XXXIII (1958), pp. 550-553.

rrespondiente explicación por parte de Radin, haciéndole ver la posibilidad jurídica que daba lugar, de hecho, a que en Estados Unidos las congregaciones religiosas fueran sociedades anónimas, como ocurría con las diócesis católicas, o que el arzobispo de San Francisco representase una corporación unipersonal.

Junto a esta perspectiva historicista, como uno de los puntos de arranque principales que contribuye decisivamente a aportar un elemento vertebrador a muchos de los ensayos que previamente había desarrollado en publicaciones anteriores Kantorowicz, el otro punto de arranque hay que buscarlo en el respeto y admiración que muestra el autor con relación a lo mejor de la historiografía jurídico-política anglo-germánica de principios del siglo XX y que, sin duda, para él venía representada por dos nombres clave a la hora de definir sus principales temas de investigación dentro del estudio de la historia del pensamiento político: Frederic William Maitland (1850-1906) y Otto von Gierke (1841-1921). Mientras que del primero[16] tiene mucho peso su enorme aportación a la historia del pensamiento constitucional inglés, habiendo además trabajado sobre el pensamiento jurídico de Bracton, coetáneo de Federico II, y que tendrá una enorme presencia en las preocupaciones de Kantorowicz; del segundo[17] tendrá especial relieve en su obra el que sea el historiador del pensamiento político alemán que más atención había prestado al proceso de secularización de la idea de cuerpo místico. Así, Gierke había dado a este concepto aplicabilidad concreta en el análisis de las relaciones políticas en la Alemania medieval, siendo la referencia de partida obligada para cualquier análisis centrado en el problema de la relación entre los orígenes del Estado moderno y la aplicación a su estudio de esa idea de cuerpo místico, que tenía una posición central dentro de la teología política medieval.

Desde la historiografía francesa había un trabajo relevante que había abordado ya con bastante originalidad y profundidad el problema de la proyección política del concepto de cuerpo místico por iniciativa de Georges de Lagarde[18], que también tiene en cuenta Kantorowicz, y en el que Lagarde establecía cinco fases en su desarrollo a partir de la época bárbara. De hecho, un año antes de la aparición de su libro, José Antonio Maravall publica un artículo en el que analiza en sus distintas perspectivas

---

[16] Las obras que cita Kantorowicz de Maitland, al que hace numerosas referencias a lo largo de su libro, son: *Selected Essays*, Cambridge, 1936 (obra póstuma que reúne algunos de los principales trabajos de Maitland), y *Select Passages from de Works of Bracton and Azo*, Londres, 1895.

[17] De Gierke, Kantorowicz utiliza su monumental estudio sobre el derecho cooperativo alemán, publicado en cuatro volúmenes (Berlín, 1868-1913), así como su historia de la teoría política medieval en la traducción que de esta obra hizo el propio Maitland (Cambridge, 1927), además de su monografía sobre el jurista Altusio (Breslau, 1913).

[18] Georges de Lagarde, «Individualisme et corporatisme au moyen âge», en *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états*, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2ème série. XLIV. Lovaina, 1937.

la evolución que el concepto de cuerpo místico sigue en España hasta los tiempos de Erasmo[19]. Precisamente en este artículo cita un estudio, el del jesuita Émile Mersch, de gran importancia para el tema, por su análisis en profundidad de toda la evolución de la teología sobre el cuerpo místico y que, sorprendentemente, no parece conocer Kantorowicz[20].

A partir de este argumento central de la doble personalidad regia y sus efectos de continuidad del reino como cuerpo político, sobre cuyo concepto se sustenta toda la teoría del Estado en su evolución a partir del siglo XIII, Kantorowicz acaba ofreciendo algo mucho más amplio y ambicioso de lo que podría esperarse en función de este enunciado, puesto que aborda la práctica totalidad de los principales problemas de la teología política medieval, valorando sus efectos sobre la configuración de las principales claves jurídico-ideológicas de las monarquías bajomedievales. Así, van apareciendo problemas tan decisivos desde esta perspectiva como los relacionados con el sometimiento del rey a la ley, los fundamentos teológicos del concepto de fisco, la idea de patria y su proceso evolutivo, la concepción corporativa, la continuidad institucional y dinástica, la Corona como ficción política... Son temas todos ellos, así como otros varios más, para los que se alcanza una visión a la vez analítica y sintética, en la que se ponen especialmente de relieve las continuidades y rupturas en el tiempo, en un marco cronológico extenso, que se ubica entre los siglos XI al XVII, lo que ha posibilitado el interés por la obra tanto desde el medievalismo como desde el modernismo.

Resulta inusual la habilidad que demuestra Kantorowicz para circular con soltura en una cronología tan amplia, de manera que, arrancando de la Inglaterra del siglo XVII en el marco de sus debates parlamentarios, y siguiendo por la obra de Shakespeare en lo que tiene de enormes posibilidades de lectura política, da un salto en el tiempo para adentrarse en el siglo XI, a través de su acercamiento al *Anónimo Normando*, con el fin de, tras llegar aún más atrás, a la época carolingia, poder ir avanzando cronológicamente, aunque de forma nada lineal, hasta llegar a retornar otra vez a los comienzos de la modernidad.

Esa misma comodidad de circulación cronológica, que a veces ha sido valorada en términos críticos por los continuos saltos en el tiempo que impone, es la que se percibe cuando a lo que nos referimos es a la interdisciplinariedad que demuestra en sus metodologías de análisis o a la utilización de una amplia diversidad de fuentes de bien distinta naturaleza, en la que se suceden informes jurídicos, discursos parlamentarios, tratadística

---

[19] J. A. Maravall, «La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», *Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca* 10-12 (mayo-octubre 1956); luego publicado en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, Madrid, 1973, pp. 189-213.

[20] É. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de Théologie historique*, 2 vols., Bruselas, 1951.

política y teológica, piezas teatrales, conjuntos escultóricos u obras pictóricas, monedas, documentación cancilleresca...

Es precisamente esta capacidad de utilización de tan diversas fuentes de información lo que le permite a Kantorowicz hacer gala de una extraordinaria finura para apreciar los más leves cambios terminológicos o de concepción en el enunciado de las ideas que analiza, para pasar a ponerlos inmediatamente en conexión con transformaciones ideológicas de fondo, consiguiendo así ejecutar rápidos saltos entre el detalle y la globalidad del problema estudiado.

Estas facultades de conexión y de explicación mutua de datos, fuentes, en definitiva, realidades de naturaleza aparentemente muy distinta es lo que permite hacer aportaciones que se mantienen como plenamente actuales desde el punto de vista de su influencia historiográfica en materias tales como los intercambios en cuanto a la práctica política entre Iglesia y Estado, la fundamentación teológica de la fiscalidad del Estado moderno a partir del análisis de las implicaciones del concepto de *Christus-fiscus*[21], el magnífico análisis que realiza del pensamiento del jurista Bracton, en el que se pone de manifiesto la influencia que todavía hacia 1957 seguía ejerciendo la experiencia adquirida en su estudio sobre Federico II más de treinta años antes, o la espléndida monografía que se esconde en este libro sobre el pensamiento político de Dante.

Pero el libro depara sorpresas al lector con relación a la propia personalidad científica de su autor desde el comienzo hasta sus ultimísimas páginas finales. La primera de estas sorpresas puede considerarse como bien expresiva de un rigor metodológico extremo.

En efecto, después de los cientos de páginas escritas y su extraordinario alarde de erudición, dedica el Epílogo a plantearse a sí mismo una especie de ataque final contra lo que ha ido construyendo a lo largo de los cientos de páginas precedentes. Con ese ataque final quedan planteadas las últimas objeciones que aún puedan poner en duda y tambalear su propia construcción anterior, pareciendo asumir que, tras el esfuerzo realizado, las posibilidades de crítica y las objeciones no pueden ser enteramente obviadas. Así, después de haber dedicado todo el libro a demostrar el origen cristiano resultante de la evolución de la teología política medieval, aún considera oportuno plantear hasta qué punto no queda alguna opción de origen pagano o precristiano para el concepto medieval de corporación política en torno al que gira toda la obra. Aceptando ese reto final,

[21] Tal asunto se sintetiza en la frase del jurista John Paston, en 1441, «Quod non capit Christus, capit fiscus», que el jurista Andrea Alciati modificaría irónicamente en 1531, dando lugar a «Quod non capit Christus rapit fiscus». Señala al respecto Kantorowicz la importancia de su análisis de la justificación ideológica de la práctica fiscal, puesto que demuestra cómo algo secular se acaba convirtiendo en una realidad completamente distinta, como es todo lo que conlleva el hecho fiscal, por cuanto que pasa a tener un cierto carácter sacro, poniendo de relieve, una vez más, la relación entre teología y política.

acabará afirmando que «pese a ciertas semejanzas con conceptos paganos aislados, la doctrina de los dos cuerpos del rey es una rama del pensamiento teológico cristiano y, en consecuencia, debe ser tenida como un hito de la teología política cristiana».

La segunda de estas sorpresas, entre otras que se podrían haber destacado, se refiere a una cierta forma de humildad, bien opuesta a la ofrecida como imagen del autor por Norman Cantor, aunque acaso bien podría hablarse de humildad irónica, a la vista del propio volumen escrito que comentamos. Así, se pone de relieve cuando afirma que «en este trabajo se ha desenredado una sola hebra de una madeja muy complicada». Para el lector será bien fácil comprobar en qué medida supone reducir exageradamente la importancia de lo desarrollado el describirlo en estos términos. Si el objetivo del libro fue, acaso, desenredar esa hebra a la que alude Kantorowicz, el resultado final es, cuando menos, si no desenredar todas sus hebras, sí dejarlas nítidamente perfiladas, haciendo posible que su desenredo, una por una, pueda ser un quehacer accesible a nuevas generaciones de historiadores que, pasado el tiempo, más de medio siglo después, habrán de seguir encontrando en este libro un referente de inspiración imprescindible en su camino.

José Manuel Nieto Soria
Madrid, 2011

PRÓLOGO A LA EDICIÓN NORTEAMERICANA

La reacción a *Los dos cuerpos del rey,* obra publicada hace cuarenta años y reeditada en esta edición aniversario, fue inmediata y calurosa. Dos críticas –una de ellas de Peter Riesenberg, la otra de William Dunham, Jr.– comenzaban con la misma sencilla declaración de que: «el profesor Kantorowicz ha escrito un gran libro»[1]. Dunham pasaba a comparar el método de Kantorowicz (razonando retrospectivamente desde lo ya sabido, es decir, desde la doctrina de los Tudor sobre los dos cuerpos del rey, hasta sus desconocidos precedentes medievales) con el que emplea Frederic William Maitland en su *Domesday Book and Beyond: Three Essays in the Early History of England*[2]. Considerada como una de las cinco o seis obras más brillantes jamás publicadas en materia histórica y de conceptualización, el libro de Maitland resultaba una comparación acertada, y Dunham pretendía de esta manera que sus lectores apreciaran la parecida y audaz labor de Kantorowicz[3]. Riesenberg opinaba que *Los dos cuerpos del rey* era «quizá el trabajo más importante realizado sobre la historia del pensamiento político medieval, tal vez el más espectacular, de las últimas generaciones»[4].

Halagos semejantes fueron prácticamente unánimes: «Ce livre magistral»; «la contribución más importante a la historia de la monarquía medieval desde el *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* de Fritz Kern, publicado casi un siglo atrás»; «este gran estudio»[5]. Entre los críticos ale-

---

[1] La crítica de Durham se publicó en *Speculum* XXXIII (1958), pp. 550-553; la de Riesenberg en *American Political Science Review* LII (1958), pp. 1139 ss.

[2] Dunham, p. 550.

[3] El libro de Maitland, publicado por primera vez hace un siglo, fue reeditado por Cambridge University Press en 1987, con un prólogo elogioso de J. C. Holt.

[4] Riesenberg, p. 1139.

[5] Los críticos, por orden de citas, son los siguientes: R. Folz en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* XXXVIII (1958), pp. 374-378; N. Cantor en *American Historical Review* LXIV (1958), pp. 81-83; R. E. McNally en *Journal of Religion* XXXVIII (1958), p. 205.

manes, la palabra favorita era *Bewunderung*; Kantorowicz había escrito «una maravilla»[6]. En Inglaterra, las reacciones fueron similares: «¡Menudo libro ha escrito!», exclamaba E. F. Jacob en la segunda página del *Manchester Guardian* el 19 de agosto de 1958. En el *Spectator*, en un tono más callado aunque no por ello menos favorable, Geoffrey Barraclough celebraba el gran acierto del subtítulo del libro: *A Study in Mediaeval Political Theology (Un estudio de teología política medieval)*, que según él, captaba los aspectos genuinamente reverenciales y en última instancia metafísicos (la teología), sobre lo que otros académicos, e incluso ciertos estudiosos, denominaban erróneamente y con excesiva racionalidad «pensamiento político medieval»[7].

Evidentemente, también hubo variadas objeciones. No todos los críticos mostraron entusiasmo por la expresión de Kantorowicz «teología política»[8], que algunos asociaban con la descripción de, y respaldo a, los gobiernos autoritarios del jurista alemán de tendencia nazi Carl Schmitt[9]. Ciertos historiadores ingleses, centrados en asuntos cotidianos, querían saber más sobre las formas en que la doctrina de los dos cuerpos del rey afectaba directamente a los casos judiciales que llegaban a los jueces de la dinastía de los Tudor. ¿Qué importancia podía tener en el día a día el que los juristas consideraran que el príncipe tuviera un cuerpo material y perecedero, por una parte, y un cuerpo político e inmortal, por otra? Para estos críticos, incluso aunque algunos halagaran el libro, sus páginas reflejaban una tendencia abusiva a pretender resucitar los discursos intelectuales de alta retórica[10].

Un núcleo de comentaristas también opinaba que, en su conjunto, el libro estaba, por así decirlo, algo sobrado en contenido («excesivo», por em-

[6] Thus, Wiebke Fesefeldt en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CCXII (1958), p. 67; R. Kloos en *Historische Zeitschrift* CLXXXVIII (1959), p. 364; y F. Kempf, «Untersuchungen über das Einwirken der Theologie auf die Staatslehre des Mittelalters (Bericht über ein neues Buch)», *Römische Quartalschrift* LIV (1959), p. 233. Aunque Fesefeldt confiaba en que se realizara una traducción al alemán por aquellas fechas, que yo sepa no se hizo ninguna a ese idioma antes de 1990.

[7] *Spectator*, 1 de agosto de 1958, p. 171. El crítico de *Review of Metaphysics*, probablemente Robert Tredwell (pero pudo haber sido un editor asociado), creía que el trabajo era «fascinante» en su tratamiento de lo que también era, en su opinión, un tema metafísico.

[8] Véase, por ejemplo, E. Reibstein en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Germanistische Abteilung) LXXVI (1959), p. 379. La crítica poco entusiasta de Reibstein no fue considerada demasiado importante por F. Baethgen, «Ernst Kantorowicz» 3-5-1895-9-9-1963, *Deutsches Archiv* XXI (1965), p. 12, n. 19: «Wird, auch wenn die darin erhobenen kritischen Einwände sich mehr oder minder als stichhaltig erweisen solten, der Bedeutung des Buches im Ganzen keineswegs gerecht».

[9] Véase el argumento expuesto por A. Boureau en *Histoires d'un historien: Kantorowicz* (París, 1990), pp. 162-167.

[10] A las críticas de Dunham y Cantor (véanse las notas 1 y 5), que son quienes plantean esta objeción, el primero en tono suave y el segundo en un tono más severo, podemos añadir la de E. Lewis en *Political Science Quarterly* LXXIII (1958), pp. 453-455, y la de J. F. Costanzo en *Annals of the American Academy*, CCCXXI (1959), pp. 203 ss.

plear la palabra de un analista)[11]. Leído detenidamente, *Los dos cuerpos del rey* constituía aproximadamente una docena de estudios fascinantes y, cuando menos indirectamente, vinculados entre sí, pero en términos generales carecía de convicción. La lectura del libro es como intentar descifrar un «caleidoscopio», se lamentaba un crítico que, por lo demás, era halagador del mismo[12]. «Un libro rico en contenido, pero confuso», se quejaba Beryl Smalley, «que al acabar de leerlo me hizo sentir mareos, como si hubiera seguido una dieta de mermelada sin pan»[13]. O, según las palabras bien evocadoras de Richard Southern, «viajar por el Medievo con el profesor Kantorowicz en busca de los dos cuerpos del rey es como recorrer un país extraño, de noche y por caminos desconocidos: la iluminación es suficiente y a veces hasta espectacular, pero apenas se discierne el país». Sin embargo, añadía que «la experiencia le queda a uno más vívidamente grabada en la memoria que muchos viajes diurnos por carreteras transitadas»[14].

Falto en política práctica (aunque no todos compartían esta crítica)[15]; «excesivamente espeso entre las tapas, pero demasiado escuálido en materia del papado», señaló un experto en materia eclesiástica medieval[16]. Por lo demás, la admiración y alabanzas hacia el autor fueron casi unánimes en su recorrido por la totalidad del Medievo y finales de la época antigua, tras dejar atrás a los juristas de la Inglaterra de los Tudor y proseguir su viaje[17]. ¿Cómo pudo Kantorowicz escribir un libro de semejante rigor y envergadura?

La historia de la vida de Ernst Hartwig Kantorowicz ha sido escrita y reescrita en los últimos tiempos por admiradores inteligentes y algún que otro excéntrico[18]. Su historia es algo triste a veces. Sólido conservador en el

---

[11] Para el comentario «algo excesivo», véase la crítica de H. S. Offler en *English Historical Review* LXXV (1960), pp. 295-298.

[12] C. Grayson, Romance Philology XV (1961-1962), pp. 179-184. Grayson hace su halago en referencia al capítulo sobre Dante de *Los dos cuerpos del rey*. Kloos (véase la nota 6) también llamó a esa sección «ein meisterlicher Danteexkurs» (p. 363).

[13] *Past and Present* XX (1961), pp 30-35.

[14] *Journal of Ecclesiastical History* X (1959), pp. 105-108.

[15] Tanto para Riesenberg (véase *supra*, nota 1), como para Folz (véase *supra*, nota 5), este punto no suponía ningún problema.

[16] M. Wilks en *Journal of Theological Studies* X (1959), pp. 185-188. Cfr. Kempf, «Untersuchungen», pp. 213-214, sobre el tratamiento de Kantorowicz de la eclesiología.

[17] Aparte de las críticas ya citadas, véanse la de R. J. Schoek en *Review of Politics* XXII (1960), pp. 281-284, y la de H. Dauphin en la *Revue d'histoire ecclésiastique* LV (1960), pp. 176-179.

[18] El esquema que se sigue, tanto en detalles como en su interpretación general, ha sido extraído de las siguientes fuentes (por orden de publicación): Y. Malkiel, «Ernst H. Kantorowicz», en *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, ed. Arthur Evans, Jr. (Princeton, 1970, pp 146-219); D. Abulafia, «Kantorowicz and Frederick II», *History* LXII (1977), pp. 193-210 (reeditado en la obra del autor *Italy, Sicily and the Mediterranean 1100-1400* [Londres, 1987], II, junto con un importante suplemento bibliográfico en el «Addenda et Corrigenda», p. 1); Boureau, *Histoires d'un historien;* y N. Cantor, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century* (Nueva York, 1991), pp. 79-117.

sentido europeo de la palabra, Kantorowicz, que también era judío no practicante, y probablemente ateo, desarrolló una fascinación por las presuntas unidades orgánicas entre la religión medieval y la sociedad[19]. Miembro del círculo de Stefan George y portador del féretro de su maestro durante el funeral de éste en 1933, fue en muchos sentidos un esteta con sus prejuicios étnicos habituales, aunque lamentables contemplados en retrospectiva[20].

Nacido en 1895 en el seno de una próspera familia burguesa en Posen (Poznań), sirvió en el ejército alemán y cayó herido en la Primera Guerra Mundial. Al finalizar ésta, participó con fervor en la supresión de los comunistas en Alemania y resultó nuevamente herido.

Aunque consideró durante algún tiempo la posibilidad de trabajar en el terreno de la historia económica del Mediterráneo oriental, más tarde decidió concentrarse en la historia medieval. Su primer trabajo importante fue una biografía sobre el emperador Federico II. Publicada en 1927 sin notas y con un elevado contenido de algo que casi lindaba en el mito romántico, fue todo un éxito y, posteriormente, hasta una obra recurrente para el nazismo, aunque produjera, sin embargo, un torrente de críticas por parte de la vieja guardia académica. Kantorowicz respondió a esto de diversas maneras; entre otras, publicando un volumen complementario que aportaba sólidas bases a sus pretensiones de conocer profundamente sus fuentes pese a que no daba respuesta a todas las objeciones planteadas por sus detractores[21].

Cuando parecía que Kantorowicz iba a embarcarse en una carrera universitaria de índole más tradicional, tras aceptar un cargo en Fráncfort, en 1930 la situación política de Alemania empeoró. Este ultraconservador de temple aristocrático detestaba el nacionalsocialismo, así como el estruendoso antisemitismo y la barbarie primitiva de sus seguidores, todo lo cual minó gradualmente su estima por la cultura política alemana. En 1934 se negó a prestar juramento a Adolf Hitler, dejó su puesto académico en Fráncfort y se refugió en una especie de autoexilio. Vivió entonces un periodo de cierta melancolía, durante el cual recolectó y tradujo ciertos poemas ingleses sobre los temas de «la muerte, la aflicción y la transfiguración» (cómo él mismo describió a la colección), pero no sería hasta el año 1938 cuando decidiera marcharse de Alemania para siempre[22].

Afortunadamente para él, encontró refugio en los Estados Unidos de Norteamérica. Le ofrecieron un puesto en Berkeley y se asentó allí para

[19] Sobre su probable ateísmo, me baso en Boureau, *Histoires d'un historien*, p. 137.

[20] Malkiel, que era amigo suyo, no intenta ocultar dichos prejuicios: «Entre las muchas lealtades y curiosidades –a veces contradictorias– de Kantorowicz, hasta el más concienzudo análisis de éstas no revelan simpatía o preocupación alguna por los eslavos, en general, ni por los polacos, en particular» («Ernst H. Kantorowicz», p. 154).

[21] La mejor descripción general de estos incidentes y su influencia sobre futuros académicos se encuentra en el artículo de Abulafia (véase *supra*, n. 18) y en el importante suplemento bibliográfico de la reedición.

[22] Boureau, *Histoires d'un historien*, p. 124.

escribir su segundo libro: *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley, 1946). Pero Kantorowicz abandonó la costa oeste algunos años más tarde por negarse, junto con otros miembros de la facultad de la Universidad de California, a prestar un juramento de lealtad. La política anticomunista de McCarthy pesaba mucho sobre las instituciones estatales. No fue precisamente el contenido de la declaración que los gestores de la universidad pidieron que aceptara lo que le ofendió. Su anticomunismo databa, por lo menos, de sus días de lucha callejera al terminar la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, la exigencia de que hiciera el juramento le pareció una ofensa a la libertad académica, por cuanto luchó duro contra ello, movilizando todos los recursos a su alcance, aunque con poco éxito.

Una vez más, tuvo mucha suerte, ya que al poco tiempo le ofrecieron un puesto permanente en el Institut for Advanced Study de Princeton y el privilegio, cuando él así lo desease, de impartir seminarios de licenciatura en la universidad. Fue en Princeton, entre 1951 y la fecha de su muerte (9 de septiembre de 1963), donde llevó a cabo su investigación. El libro *Los dos cuerpos del rey, al igual que Laudes Regiae,* reconstruye algunos de los puntos de vista promulgados por ciertos pensadores medievales. No obstante, Kantorowicz dirigía cada vez más sus elogios hacia aquellos personajes que representaban los ideales religiosos del modelo orgánico de la sociedad. Aunque Federico II le seguía fascinando, el retrato más amable que aparece en *Laudes Regiae,* por ejemplo, no es el del heroico emperador, sino el de su contemporáneo, y «rival», Luis IX de Francia[23].

En el otoño de 1962, Kantorowicz dedicó su último seminario al estudio de *De Monarchia,* de Dante. En una corta descripción escrita por un miembro del seminario, éste recuerda el método de Kantorowicz, y en concreto sus respuestas a las preguntas formales de sus estudiantes. Preparaba pequeñas notas por escrito, remitiendo, a todo aquel que le planteara una cuestión, a los textos respectivos o a las discusiones académicas relacionadas con las preguntas formuladas. «Algunas de las referencias siempre señalaban hacia *Los dos cuerpos del rey,* aunque casi nunca al propio texto de la obra... Kantorowicz más bien trabajaba con las notas a pie de página del libro, que eran la base de datos de sus conocimientos. Nos remitía a ésta una y otra vez, y pronto llegamos a respetar dicha fuente como el tesoro que era y sigue siendo»[24].

---

[23] *Laudes regiae,* pp. 3-4: «Fue san Luis quien en todos los aspectos enriqueció ese tesoro de gracia que inspiraría tanto a todos sus sucesores. Fue su reinado el que los espiritualistas y simbolistas de su época elevaron hasta la trascendencia y él quien, a su vez, confirió un fino y colorista aire de reino celestial a su país... San Luis había encomendado su gobierno, por así decirlo, al victorioso, real e imperial Jesucristo, a quien él mismo representaba en la tierra quizá con más perfección que cualquier otro monarca jamás lo hiciera».

[24] El profesor Michael Mahoney (Departamento de Historia, Universidad de Princeton), en un memorándum dirigido al autor de este prólogo, 14 de enero de 1997.

Si uno tuviera que añadir énfasis a esa cita, probablemente acertaría poniéndolo en las palabras *sigue siendo*. El entusiasmo inicial con el que fuera acogido *Los dos cuerpos del rey* se ha mantenido en el transcurso de cuatro décadas[25]. Y la evaluación comedida del libro, hecha por Friedrich Baethgen en memoria y honor de Kantorowicz, todavía cuenta con el respaldo de muchos: *Los dos cuerpos del rey* ha sido y continúa siendo indispensable para toda investigación de la *Staatstheorie* y de la teología política[26]. Esto no quiere decir que el libro goce de un estatus que le libre de toda crítica[27]. Siempre es difícil para los principiantes, e incluso en muchos casos para académicos veteranos, comprender algunos de los argumentos, por no decir entretejerlos para convertirlos en un todo coherente, pese a la ventaja de poder contar con los esfuerzos de otros académicos que ya lo han intentado anteriormente.

Sin embargo, para la mayoría de los lectores, la gran cantidad de asombrosos y maravillosos temas que se exponen brillantemente en *Los dos cuerpos del rey*, y la delicia de las notas, sigue estando ahí, y así perdura. Cuando la historia social alcanzó su prominencia en los años sesenta y setenta, podría haberse considerado inevitable el que a una obra relacionada principalmente con la historia de alto nivel intelectual, o al menos dependiente de fuentes vinculadas a la historia tradicional de las ideas, se la desplazara fuera del centro del escenario. Pero debido al enfoque artístico, discursivo y simbólico que Kantorowicz le dio a su materia, los lectores jamás consideraron *Los dos cuerpos del rey* una «mera» historia de ideas. Por consiguiente, el libro se mantuvo presente en la imaginación histórica de muchos académicos[28]. Cuando la historia social se vio enriquecida por otras disciplinas, especialmente por la antropología cultural, en el transcurso de los años setenta y ochenta, el interés en *Los dos cuerpos del rey* renació incluso con más fuerza, a juzgar –y parece razonable apoyarse en este baremo– por la proliferación de traducciones de la obra

---

25 M. Watanabe examinó la reedición en rústica, en 1983, y en un párrafo resumió las reacciones iniciales, así como algunas otras posteriores: *Church History* LII (1983), pp. 258 ss.

26 Baethgen, «Ernst Kantorowicz», p. 12.

27 Aparecen algunos comentarios duros de Malkiel en «Ernst H. Kantorowicz», pp. 214-215. Malkiel considera que *Los dos cuerpos del rey* constituye una «terca retirada de la monumentalidad». Ignoro lo que quiere decir con eso. A. Black, en un irreverente artículo iconoclasta titulado «Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau: Philosophy, Jurisprudence and Constitutional Theory», *History of Political Thought* I (1980), p. 147, n. 13, repite las reservas de una generación anterior cuando califica el libro de Kantorowicz como «obra maestra de erudita confusión».

28 Acaso no constituya la mejor evidencia, pero una búsqueda por los índices de citas, como por ejemplo el *Arts and Humanities Citation Index* (Filadelfia, 1976), confirma una elevada y persistente tendencia a recurrir a este libro. Mientras leo los registros de citas, diríase que está «superando» a la obra magistral de L. Stone *Crisis of the Aristocracy, 1558-1641* (Oxford), cuyo año original de publicación fue 1965, y no anda muy rezagado de la síntesis de F. Braudel *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (París), cuya primera edición data de 1949.

a otros idiomas[29]: al español en 1985; al italiano y al francés en 1989; al alemán en 1990; al portugués y al polaco en 1997.

En 1957, Ernst H. Kantorowicz publicó un libro que se convertiría, con el tiempo, en la guía para generaciones de académicos durante sus viajes a través de los misterios arcanos de la teología política medieval. *Los dos cuerpos del rey* sigue siendo el legado fundamental de un gran académico. Sin duda, sigue siendo un libro sumamente emocionante y gratificante, ahora y siempre.

William Chester Jordan
Princeton, Nueva Jersey
Marzo de 1997

[29] Cfr. R. Lerner, «Ernst H. Kantorowicz (1895-1963)», en *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline, I: History*, ed. H. Damico y J. Zavadil (Nueva York y Londres, 1995), pp. 274 ss. El artículo de Lerner puede recomendarse, en su totalidad, como una útil valoración de la cualidad imperecedera de la erudición de Kantorowicz.

ERNST H. KANTOROWICZ

LOS DOS CUERPOS DEL REY
Un estudio de teología política medieval

D. M.
MAXIMI RADIN
(MDCCCLXXX-MCML)
SACRUM

PREFACIO

En el origen de este libro figura una conversación que mantuve hace doce años con mi amigo Max Radin (entonces profesor de Derecho del John H. Boalt de la Universidad de Berkeley) en su diminuta oficina de Boalt Hall, desbordante de suelo a techo y de puerta a ventana de libros, papeles, carpetas, notas… y vida. Incitarle con una pregunta y lanzarle a una conversación entretenida y estimulante era todo uno. Un buen día encontré en mi buzón un impreso de una publicación periódica litúrgica de una abadía benedictina de los Estados Unidos, que llevaba el membrete del editor: La Orden de San Benito, S. A. Para un estudioso que venía del continente europeo, y que todavía no estaba acostumbrado a los refinamientos del pensamiento jurídico angloamericano, nada podía resultar más sorprendente que encontrar las siglas S. A., usuales en las compañías y corporaciones, unidas a la venerable comunidad que fundara san Benito en Montecassino el mismo año en que Justiniano abolió la Academia platónica de Atenas. Al preguntarle, Max Radin me informó de que, de hecho, las congregaciones monásticas eran sociedades anónimas en los Estados Unidos, que lo mismo pasaba con las diócesis de la Iglesia católica, y que, por ejemplo, el arzobispo de San Francisco podía figurar, en el lenguaje del derecho, como una «Corporación unipersonal» *[Corporation sole];* tema este que hizo girar inmediatamente nuestra conversación hacia los famosos estudios de Maitland sobre el asunto; hacia la «Corona abstracta» como corporación; hacia la curiosa ficción legal de los «dos cuerpos del rey», tal como fue desarrollada en la Inglaterra isabelina; hacia el *Ricardo II* de Shakespeare; y hacia ciertos antecedentes medievales del «rey abstracto». En otras palabras, tuvimos una buena conversación, el tipo de charla que uno siempre desearía, y para la cual Max Radin era el compañero ideal.

Cuando, al poco tiempo, me pidieron contribuir con un artículo en honor de Max Radin, con motivo de su jubilación, no pude hacer cosa

mejor que entregar un trabajo sobre los «dos cuerpos del rey» (parte de los capítulos I-III, y una sección del capítulo IV), un trabajo del que él mismo era, por así decirlo, coautor o, cuando menos, padre ilegítimo. El *Festschrift,* por desgracia, nunca se llegó a materializar. Se devolvieron las contribuciones a sus autores, y aunque descontento por el hecho de que se le privaba a mi amigo de un acontecimiento bien merecido, no me desagradó, sin embargo, ver de nuevo mi manuscrito, puesto que, mientras tanto, había ampliado mi material y mis puntos de vista sobre el tema. Decidí publicar mi trabajo por separado, y dedicárselo a Max Radin (por entonces miembro temporal del Institute for Advanced Study de Princeton) para su septuagésimo cumpleaños, en la primavera de 1950. Problemas personales, como la desesperante contienda con los rectores de la Universidad de California, y otras obligaciones, me impidieron entregarle este obsequio a mi amigo. Max Radin murió el 22 de junio de 1950, y este estudio, destinado en un principio a motivar sus críticas, sus comentarios y sus grandes risas, sirve ahora para hacer honor a su memoria.

En su forma actual, y una vez terminado, este trabajo ha desbordado considerablemente su plan originario, que consistía simplemente en señalar una serie de antecedentes medievales o paralelismos de la doctrina legal de los dos cuerpos del rey. Gradualmente se convirtió, como sugiere su subtítulo, en un «Estudio de teología política medieval», lo que no respondía para nada a la intención original. Tal como se presenta ahora, este estudio puede considerarse, entre otras cosas, como un intento de comprender y, quizá, demostrar cómo y por qué métodos y medios ciertos axiomas de una teología política que, *mutatis mutandis,* seguirán siendo válidos hasta el siglo XX, comenzaron su desarrollo en la Baja Edad Media. Sería, sin embargo, ir demasiado lejos suponer que el autor se sintió tentado a investigar la aparición de algunos de los ídolos de religiones políticas modernas, simplemente para justificar la horrorosa experiencia de nuestra época, en la cual naciones enteras, grandes y pequeñas, se vieron presas de los más extraños dogmas, y en la que los teologismos políticos se convirtieron en una verdadera obsesión que, en muchos casos, cuestionaba los rudimentos mismos de la razón humana y política. Bien es cierto que el autor era consciente de estas aberraciones; de hecho, iba tomando conciencia de ciertas marañas ideológicas conforme ampliaba y profundizaba sus conocimientos sobre las primeras etapas de la evolución de esta doctrina. Parece necesario, no obstante, subrayar el hecho de que consideraciones de esta clase fueron únicamente reflexiones posteriores, resultantes de la presente investigación y no, por el contrario, determinantes y prefiguradoras de su curso. La fascinación que generalmente se desprende del propio material histórico prevaleció sobre cualquier otro deseo de hacer una aplicación práctica o moral y, desde luego, precedió a cualquier conclusión. Este trabajo trata de ciertos símbolos del Estado sobera-

no, y su perpetuidad (Corona, dignidad, patria y demás), exclusivamente desde el punto de vista de la presentación de credos tal como se entendieron en sus etapas iniciales, y en una época en la que sirvieron de vehículo para afirmar los incipientes estados modernos.

Como en este trabajo se ha desenredado únicamente una sola hebra de una madeja muy complicada, el autor no puede en absoluto alegar haber demostrado completamente el problema de lo que se ha llamado «el mito del Estado» (Ernst Cassirer). El trabajo puede ser, sin embargo, una contribución a este problema más amplio, aunque se vea restringido a una idea principal: la ficción de los dos cuerpos del rey, sus transformaciones, implicaciones e irradiaciones. Delimitando así el tema, el autor espera haber podido evitar, por lo menos hasta cierto punto, una serie de peligros habituales en algunos estudios, ambiciosos y desmesurados, de la historia de las ideas: pérdida de control sobre el tema, el material y los datos; vaguedad en el lenguaje y los argumentos; generalizaciones insustanciales; y falta de tensión como resultado de reiteraciones tediosas. La doctrina de los dos cuerpos del rey y su historia sirvió, en este caso, como principio unificador que facilitaba el ensamblaje y la selección de datos, a la vez que su síntesis.

El origen de este estudio explicará cómo el autor se desvió de nuevo (como en su trabajo sobre los *Laudes)* de la senda habitual del historiador medieval, rompiendo esta vez las cercas del derecho medieval, algo para lo que no estaba preparado en su especialidad. Por esta invasión debe excusas al jurista profesional, quien, sin lugar a dudas, encontrará muchas lagunas en esta obra, aunque el mismo autor es consciente de muchas de las posibles faltas: la excesiva elaboración de los textos, por un lado, y el fracaso en señalar los puntos principales, por otro. Pero éstos son los gajes a los que el profano se expone habitualmente; deberá pagar la multa por invadir el cercado de una disciplina colindante. Todavía hay que excusarse, además, por la insuficiencia de fuentes. Cualquier estudioso que trabaje el campo del derecho medieval será sensiblemente consciente de la dificultad que se halla para consultar incluso a los autores más importantes, cuyas obras, al no estar publicadas (no hay, por ejemplo, una edición del canonista más influyente de fines del siglo XII, Huguccio de Pisa), sólo pueden obtenerse en ediciones raras y anticuadas del siglo XVI. Las consultas en las bibliotecas de Derecho de Berkeley, Columbia y Harvard; la solícita generosidad del director de la colección de Derecho de la Biblioteca del Congreso, el Dr. V. Gsovski; los suministros de la Biblioteca Firestone de Princeton, ahora enriquecida por la colección de C. H. McIlwain; y, finalmente, las adquisiciones que hizo el propio autor en la Biblioteca del Institute for Advanced Study, fueron rellenando poco a poco las lagunas más molestas. El valor de la ayuda a través del préstamo interbibliotecario, generalmente inestimable, se reduce considerablemente en el caso de un trabajo que exige una continua constatación, veri-

ficación y comparación de un amplio material, puesto que los problemas se replantean continuamente. Nadie puede saber mejor que el propio autor cuánto se ha perdido, y cuántos textos fueron accesibles demasiado tarde, en la tarea que nos ocupa. El lector notará rápidamente qué autores estuvieron siempre a mi alcance y cuáles no lo estuvieron en absoluto, o tan sólo ocasionalmente; mientras que el hecho de que las mismas obras no siempre estén citadas uniformemente, de acuerdo con las mismas ediciones, tiene también su propia historia. En cualquier caso, y afortunadamente, un trabajo que, como éste, pretende resaltar los problemas, más que resolverlos, nunca habría aspirado a ser algo completo. Lo mismo puede decirse, aunque por razones diferentes, respecto de la bibliografía secundaria, que se cita en general sólo cuando y donde el autor reconoció que tenía una deuda directa; un procedimiento que no excluye la posibilidad de que estudios pertinentes, probablemente muy valiosos, hayan sido valorados superficialmente, o hayan llamado la atención del autor demasiado tarde como para poder apreciarlos debidamente en su momento. El hecho de que el autor haya citado, quizá con demasiada frecuencia, sus propios trabajos y artículos no implica autocomplacencia, sino holgazanería: no se sintió inclinado, excepto en algunos casos, a repetir lo que ya había escrito antes.

El volumen de la documentación manejada ha sido siempre bastante amplio, y a veces puede parecer excesivo. Sin embargo, como la mayoría del material legal sólo está accesible aproximadamente en media docena de bibliotecas, en este país, parecía aconsejable, a la vista de las necesidades de los estudiosos en historia de las ideas políticas, reproducir los textos con más abundancia que economía. Además, el material relativo a los problemas tangenciales, que no podían ser discutidos en el texto sin oscurecer su inteligibilidad, ni mermar el argumento principal, se relegó a las notas a pie de página, donde en su momento pueda ser útil a otros; aunque bien es verdad que no siempre fue fácil resistir la tentación, a veces muy fuerte, de explayarse en temas adyacentes. Es posible, por tanto, que el lector encuentre más material que se adapte a sus gustos e intereses enterrado en las notas a pie de página, que resucitado en el texto. De cualquier forma, una de las ambiciones más importantes del autor fue producir un texto suficientemente legible, abrir un camino, más o menos despejado, a través de una espesura poco explorada, y mantener, si fuera posible, despierta la atención del lector, en lugar de abandonarle en medio de una jungla apestada de eruditas moscas tsé-tsé. Si lo ha logrado o no, será algo que decida el propio lector.

Sólo en muy pocas ocasiones, y con muchas dudas al respecto, le pareció necesario al autor sacar conclusiones, o indicar cómo los diferentes temas discutidos en estas páginas debieran ser asociados los unos con los otros; pero el lector podrá fácilmente sacar sus conclusiones, y combinar los engranajes, una operación que le viene facilitada por las numerosas

referencias cruzadas y un índice completo[1]. En cualquier caso, el presente estudio habrá servido a su propósito de llamar la atención sobre ciertos problemas si el lector detecta muchos más ejemplos o pasajes pertinentes a los dos cuerpos del rey, y muchas más interrelaciones con otros problemas que las que el autor ha señalado. También hay que lamentar que las dualidades existentes en los cargos eclesiásticos no se hayan discutido coherentemente en un capítulo aparte. Aunque esto debiera haber sido un tema por derecho propio, el autor nunca perdió de vista los aspectos eclesiásticos, y piensa que, de una manera indirecta, el lado eclesiástico del problema no se ha ignorado.

Un libro que ha tardado en escribirse un largo periodo de tiempo tiene, naturalmente, mucho que agradecer a otras personas. El autor tiene el honor de confesar su agradecimiento por todas las atenciones recibidas de sus amigos, colegas y colaboradores, cuyas contribuciones se señalan con reconocimiento en las notas, así como en el catálogo de ilustraciones. Su agradecimiento va dirigido, en primer lugar, a sus amigos más jóvenes, sus antiguos alumnos de Berkeley, que se sucedieron los unos a los otros como ayudantes en el Institute for Advanced Study. Cada uno, a su manera, no sólo ayudó a dar forma al manuscrito y prepararlo para la impresión, sino que también contribuyó con su consejo, su crítica y sus sugerencias, y con vivo interés con el que una y otra vez levantaban el decaído ánimo del autor. Por estos y otros servicios, el autor les está muy agradecido al profesor Michael Cherniavsky, a Robert L. Benson, al Dr. Ralph E. Giesey, a Margaret Bentley Ševčenko, y muy especialmente al Dr. William M. Bowsky, ya que sobre él recayó la tarea más ardua, y la menos sugestiva: la de leer y repasar las pruebas de imprenta, configurar la bibliografía y ayudar en la confección del índice. A otros de sus antiguos alumnos, el profesor William A. Chaney y el Dr. Schafer Williams, el autor les está agradecido por llamarle la atención sobre puntos importantes, mientras que el profesor George H. Williams leyó amablemente el primer borrador, y contribuyó con su propia publicación.

Otras personas tuvieron también la amabilidad de leer la mayor parte del manuscrito: el profesor Dietrich Gerhard, Gaines Post y Joseph R. Strayer, con quienes el autor está en deuda por sus innumerables sugerencias y adiciones y, finalmente, por su constante apoyo moral. En este sentido, el agradecimiento del autor se debe, sobre todo, al profesor Theodor E. Mommsen, que leyó fielmente todo el manuscrito, capítulo tras capítulo, según iba surgiendo de la máquina de escribir, que nunca dejó de dar su opinión y dio al autor la oportunidad de discutir con él, muchas tardes, los problemas mayores, así como innumerables detalles. Además, el autor estuvo siempre en la ventajosa posición de poder beneficiarse de los co-

[1] Las referencias cruzadas que remiten a una nota a pie de página no sólo se refieren generalmente a esa nota particular, sino también al texto y a la página a la que pertenece la nota.

nocimientos de sus colegas del Institute for Advanced Study, y de atosigarles a preguntas: el profesor Harold Cherniss se convirtió en la víctima principal, llevando, como llevó, la peor parte de las inquietudes del autor en materia de filosofía antigua, y procedió pacientemente a explicar los problemas más complicados sin atender a las torturas que él mismo sufría por las distorsiones que no sólo Platón había sufrido a manos de Aristóteles, sino también Aristóteles a manos de los escolásticos medievales; en el profesor Erwin Panofsky el autor pudo siempre confiar cuando surgían cuestiones de historia del arte y resultaba incansable una vez que había empezado la búsqueda; el profesor Kurt Weitzmann llamó la atención del autor sobre diversos puntos y estuvo siempre dispuesto a colaborar cuando se trataba de fotos o ilustraciones; y el profesor Andreas Alföldi fue otro de cuyo tesoro de conocimientos se benefició el autor en todos los asuntos relativos a la Antigüedad tardía. Debe añadirse a estos nombres el del antiguo colega del autor en Berkeley, el profesor Leonardo Olschki, con quien el autor discutió durante un largo periodo de tiempo innumerables problemas respecto a Dante, y gracias a cuyas críticas constructivas se benefició en muchos aspectos el capítulo sobre este poeta florentino. A todos estos amigos, el autor no sólo extiende su agradecimiento, sino también sus excusas por las posibles deformaciones que haya podido hacer de sus aportaciones: los errores son la propia contribución del autor, y quizá la más original.

Una colaboración muy especial se debe al Dr. Ralph E. Giesey, cuyo próximo trabajo «El ceremonial funerario real en la Francia del Renacimiento» se superpuso con algunos de los problemas centrales que se tratan en el capítulo VII. Como en todos los casos en que se da un intercambio diario de ideas, y de material, es bastante difícil separar con nitidez las contribuciones de los compañeros. Las notas a pie de página demostrarán, en cualquier caso, cuán generosamente aportó el Dr. Giesey su propio material –textos tanto publicados como inéditos, y fotografías–, poniéndolo todo a disposición del autor, que no tuvo escrúpulos en utilizarlo, pero que sigue siendo por ello un agradecido deudor.

Finalmente, el autor desea expresar su agradecimiento al Dr. J. Robert Oppenheimer, quien, en nombre del Institute for Advanced Study, subvencionó generosamente la publicación de este libro, así como a la Editorial de la Universidad de Princeton por su buena voluntad en colaborar, en todo momento, con las sugerencias y deseos personales del autor.

E. H. K.

Princeton, Nueva Jersey
2 de marzo de 1957

INTRODUCCIÓN

El misticismo, al ser trasplantado desde la cálida luz del mito y de la ficción a la fría e inquisitiva luz de los hechos y de la razón, pierde por lo general buena parte de su poder persuasivo. Su lenguaje, a menos que se escuche dentro de su propio círculo mágico o místico, a menudo parecerá pobre y hasta un poco ridículo, y sus metáforas más misteriosas o imágenes más brillantes pueden, una vez desprovistas de sus alas iridiscentes, recordar la patética y conmovedora imagen del albatros de Baudelaire. En particular, la mística política está más expuesta al peligro de perder su poder de encantamiento o vaciarse de sentido cuando se la sustrae de su entorno natural, de su tiempo y de su espacio.

La ficción mística de «los dos cuerpos del rey», tal y como fue divulgada por los juristas ingleses a partir de la época de los Tudor, no constituye una excepción a esta regla. Esto ya lo señaló sin ningún miramiento Maitland en su muy estimulante y divertido estudio «La Corona como corporación»[1]. Con una fuerte carga de sarcasmo e ironía, este gran historiador del derecho inglés ha revelado los disparates a los que pudo llevar, y de hecho llevó, la ficción del rey como corporación unipersonal *[Corporation sole]*, y ha demostrado, al mismo tiempo, el caos que inevitablemente se introducirá en la lógica burocrática con la teoría de los dos cuerpos del rey y la monarquía geminada. Maitland describe ingeniosamente la personificación clerical de la figura del rey y perfila la teoría de los dos cuerpos del rey como «un fantástico alarde de absurdos metafísicos, o, mejor dicho, metafisiológicos».

Con su admirable provisión de ejemplos jurídicos, Maitland supo ilustrar con innumerables casos históricos lo absurdo de esa doctrina. Nos

[1] F. W. Maitland, *Selected Essays* (Cambridge, 1936), pp. 104-127, reproducción de la *Law Quarterly Review* XVII (1901), pp. 131-146.

refiere el caso del rey Jorge III, que se vio obligado a dirigirse al Parlamento y pedir permiso para ser titular de un territorio como hombre y no como rey, «ya que los derechos no negados a ninguno de los súbditos de Su Majestad le eran negados a él». Añade Maitland otro curioso caso relativo a los arrendatarios de uno de los traidores de la rebelión de 1715, cuya baronía había sido confiscada y cedida al rey: los arrendatarios acogieron con entusiasmo el cambio de señorío, pues, dado que ahora la baronía «se confería a Su Majestad, a los herederos y sucesores de su condición política, quien, en consideración de la ley, nunca muere», creyeron que desde ese momento se verían libres del pago del tributo acostumbrado a la muerte de su señor, hasta ahora un simple mortal. El Parlamento, sin embargo, les defraudó al tomar la inesperada decisión de que en este caso concreto el rey era considerado una persona privada susceptible de morir, y por tanto los arrendatarios siguieron pagando sus impuestos como hasta entonces. Maitland pudo incluso demostrar que la famosa, aunque apócrifa, frase de Luis XIV *L'état c'est moi* –o la escolástica *papa qui potest dici ecclesia*– fue también reconocida en Inglaterra: un estatuto de 1887 decretaba que «las expresiones "administración del Estado", "administración de Su Majestad" y "administración de la Corona" se declaran por la presente ley con el mismo significado»; lo cual, según la expresión de Maitland, «es muy confuso»[2].

La tentación de poner en ridículo la teoría de los dos cuerpos del rey es enorme cuando se lee, sin preparación previa, aquella fantástica y sutil descripción del supercuerpo del rey, o cuerpo político, que Blackstone ofrece en un capítulo de sus *Comentarios*, en el cual sintetiza con mucho acierto los logros de varios siglos de pensamiento político y especulación jurídica. De sus escritos emerge el espectro de un absolutismo ejercitado no por un «Estado» abstracto, como en la actualidad, ni por una idea abstracta de «derecho», como en la Alta Edad Media, sino por una ficción fisiológica abstracta, que en el pensamiento secular no ha encontrado jamás paralelo[3]. Que el rey es inmortal porque legalmente no puede morir, o que legalmente nunca puede ser menor de edad, son propiedades de sobra conocidas. Pero no podemos dejar de sorprendernos cuando se dice que el rey «no solamente es incapaz de *errar*, sino que ni siquiera puede *pensar* mal, ni siquiera puede concebir el realizar

---

[2] *Ibid.*, p. 117. Maitland era, desde luego, consciente de que tal «confusión» no se limitaba a Inglaterra, puesto que Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlín, 1891), III, p. 294, n. 148, cita un sorprendente ejemplo paralelo. Antonio de Butrio, un jurista canónico del siglo XIV, alegaba que no tenía mucha importancia en lo que se refería a la propiedad de bienes eclesiásticos «sive dicas Christum, sive praelatum, sive ecclesiam universalem, sive particularem possidere, sive episcopum, sive alium praelatum, sive Papam vicarium Christi».

[3] Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, I. Cap. 7 (publicado por primera vez en 1765), pp. 237 ss.

una acción indebida: en él no cabe ni la locura ni la debilidad»[4]. Además, el rey es invisible[5], y aunque nunca puede juzgar, a pesar de ser la «fuente de la justicia», sí tiene, en cambio, el don de la ubicuidad legal; «Su Majestad ante los ojos de la ley está siempre presente en todos sus tribunales, aunque no pueda administrar justicia personalmente»[6]. El estado de «absoluta perfección» sobrehumana de esta *persona ficta* real es, por así decirlo, el resultado de una ficción contenida, a su vez, en otra: es inseparable del concepto de corporación unipersonal. Blackstone alabó a los romanos por haber elaborado el concepto de corporación, «si bien nuestras leyes han refinado y mejorado considerablemente este concepto, de acuerdo con el talento habitual de la nación inglesa: especialmente en lo que se refiere a las corporaciones unipersonales, constituidas por una sola persona, las cuales eran desconocidas para los juristas romanos»[7].

Esa forma de irrealidad ideada por el hombre –en verdad, esa extraña constucción de la mente humana que acaba siempre esclavizada a sus propias ficciones– es, supuestamente, más fácil de encontrar en la esfera de la religión que en el mundo presumiblemente más sobrio y realista del derecho y la política; por lo cual las críticas a menudo destructivas de Maitland son comprensibles y parecen perfectamente justificadas. A pesar de todo, el concepto aparentemente absurdo, y torpe en muchos aspectos, de los dos cuerpos del rey trasciende esos numerosos rasgos fisiológicos. El mismo Maitland era totalmente consciente de que este teorema aportaba una ficción heurística importante, que permitió a los juristas de una determinada época «armonizar el derecho moderno con el antiguo», o acoplar los conceptos de gobierno más personales con aquellos otros más impersonales[8]. Como gran medievalista que era, Maitland sabía muy bien que la curiosa ficción de «la majestad geminada» contaba con una larga tradición y una historia compleja, lo que «nos llevaría a profundizar mucho en el pensamiento político y jurídico de la Edad Media»[9].

---

[4] *Ibid.*, I, p. 246.

[5] La invisibilidad del rey no la menciona directamente Blackstone, aunque pertenece a las definiciones tradicionales del cuerpo político; véase más adelante, en el cap. I, n. 2, a Plowden: «... el Cuerpo político es invisible e intangible»; o el *Caso Calvin* (1608), en Sir Edward Coke, *The Reports*, ed. George Wilson (Londres, 1777), VII, pp. 10-10a: «... pues la capacidad política es invisible e inmortal» (cfr. 12a).

[6] Blackstone, *Comm.*, I, p. 270.

[7] *Ibid.*, I, cap. 18, p. 469; Maitland, *Sel. Ess.*, p. 75.

[8] Véanse los comentarios a este respecto de Maitland en Pollock y Maitland, *The History of English Law* (2.ª ed., Cambridge, 1898 y 1923), I, p. 512, también la 495, y *Sel. Ess.*, pp. 105 ss.; véase también su trabajo «The Corporation Sole», *Sel. Ess.*, pp. 73-103, junto con la lista de casos (p. 264) de los anuarios de sentencias (reproducción de la *LQR* XVI [1900], pp. 335-354), en la cual Maitland, con su particular maestría, muestra los efectos del *Eigenkirchenrecht* altomedieval tal como se desarrollarían posteriormente, incluyendo el concepto de la corporación unipersonal.

[9] Maitland, *Sel. Ess.*, p. 105.

En cualquier caso, esta parte de la historia no ha sido escrita por Maitland, aunque es indudable que ha contribuido con más de una valiosa aportación a su esclarecimiento. Además, la tarea de escribir sobre esa parte de la historia, y especialmente en lo que se refiere al crucial siglo xv, nunca dejará de ser interesante para los muchos investigadores de la historia jurídica y constitucional de Inglaterra, máxime cuando el presente trabajo no pretende abarcar la totalidad del tema. Su único propósito es perfilar el problema histórico como tal, trazar de forma somera y casual el trasfondo histórico general de los dos cuerpos del rey y, si fuera posible, encuadrar correctamente este concepto dentro del pensamiento político medieval.

I

PUNTO DE PARTIDA: LOS INFORMES DE PLOWDEN

En los *Informes* de Edmund Plowden, obra recopilada y escrita en el reinado de Isabel I, Maitland encontró el primer intento de elaboración de aquel lenguaje místico con el cual los juristas de la Corona inglesa envolvían y perfilaban sus definiciones de la realeza y sus atributos[1]. Para abordar el problema de los dos cuerpos del rey y su teoría, parece conveniente tomar como punto de partida a un autor como Plowden, jurista del antiguo colegio de abogados londinense Middle Temple*, y referirse a algunos de los pasajes más significativos de sus *Informes*, en los que resume las sentencias y alegaciones de los tribunales del rey.

Durante el cuarto año del reinado de Isabel I tuvo lugar uno de los juicios más importantes sobre la célebre causa del ducado de Lancaster, ducado que se hallaba adscrito a los reyes de la Casa de Lancaster en condición de propiedad privada, y no como dominio de la Corona. El predecesor de la reina Isabel, Eduardo VI, había hecho, durante su minoría de edad, cesión de una parte de los territorios del ducado. Con motivo de este famoso caso, los juristas reales, reunidos en el Serjeant's Inn**, acordaron:

> Que, según el Common Law, ningún acto que el rey realiza en su condición de rey podrá ser anulado por razón de su minoría de edad. Pues el rey tiene en sí dos cuerpos, v. gr., un cuerpo natural, y un cuerpo político. Su cuerpo natural (considerado en sí mismo) es un cuerpo mortal y está

---

[1] Maitland, *Sel. Ess.*, p. 109: «No sería difícil precisar si este tipo de lenguaje era verdaderamente reciente alrededor del año 1550, o si existía ya antes, pero fue recogido por primera vez por Plowden; de cualquier modo, los anuarios de sentencias no nos dan pistas sobre ello».

* El Middle Temple es uno de los cuatro colegios de abogados londinenses, junto con el Inner Temple, el Lincoln's Inn y el Gray's Inn, todos ellos llamados Inns of Court. *[N. de los T.]*

** Antigua sociedad legal compuesta por jueces y abogados cualificados *(serjeants-at law)* pertenecientes a la «Orden de la Cofia», que fue abolida en 1877. *[N. de los T.]*

sujeto a todas las dolencias que provienen de la naturaleza y del azar; a las debilidades propias de la infancia o la vejez, y todas aquellas flaquezas a las que están expuestos los cuerpos naturales de los otros hombres. Pero su cuerpo político es un cuerpo invisible e intangible, formado por la política y el gobierno, y constituido para dirigir al pueblo y para la administración del bien común, y en este cuerpo no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto ni flaqueza natural a los que el cuerpo natural está sujeto, y, por esta razón, lo que el rey hace con su cuerpo político, no puede ser invalidado ni frustrado por ninguna de las incapacidades de su cuerpo natural[2].

Se puede ya plantear que esta elaboración del cuerpo político del rey –«en el que no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto ni flaqueza»– tiene un inequívoco precedente en el tratado de Sir John Fortescue *El gobierno de Inglaterra,* donde expone:

El poder no consiste en cometer pecados, ni en hacer el mal ni en la enfermedad o la vejez, ni en que el hombre padezca. Pues esta forma de poder proviene de la impotencia... Porque los ángeles y los santos espíritus, que no pecan, ni llegan a la vejez, ni enferman, ni padecen, tienen más poder que nosotros, que sufrimos por todas estas debilidades. Así, también, el poder del rey es mayor...[3].

Este pasaje no se cita aquí para probar que los juristas isabelinos «se inspiraron» en Fortescue, o que su trabajo fuera su «fuente», aunque en otros aspectos no debiera excluirse esta posibilidad. Lo interesante del pasaje de John Fortescue es que nos muestra la estrecha relación existente entre las especulaciones legales y el pensamiento teológico, y, más concretamente, con el concepto medieval del *character angelicus* del rey[4]. El

[2] Edmund Plowden, *Commentaries or Reports* (Londres, 1816), p. 212a. El caso lo comenta Coke, *Rep.*, VII, p. 10 *(el Caso Calvin).*

[3] Sir John Fortescue, *The Governance of England,* cap. VI, ed. Charles Plummer (Oxford, 1885), p. 121; cfr. pp. 218 ss., y la cita de la *Canción de Lewes* (p. 217). Véase también *De Natura Legis Naturae* de Fortescue, c. XXVI, que S. B. Chrimes cita *in extenso* en su valiosa edición de la obra de Fortescue *De Ludibus Legum Angliae* (Cambridge, 1942), p. 154. Sobre ideas asociadas con ésta, véase también *De Laudibus,* cap. XIV, ed. Chrimes, pp. 34, 27 ss.

[4] El *character angelicus* del rey ha sido mencionado frecuentemente en la literatura moderna: véase, por ejemplo, E. Eichmann, «Königs- und Bischofsweihe», *Sitz. Ber. bayer. Akad.* (Múnich, 1928), núm. 6, p. 8; M. Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (Múnich, dis., 1934), p. 28, n. 35; E. Kantorowicz, *Laudes regiae* (Berkeley, 1946), p. 49, n. 126; aunque todo el problema no ha sido investigado todavía. Las fuentes principales de esta idea no sólo se encuentran en la Biblia, por ejemplo, II S 14, 17 y 20, pues probablemente de igual o mayor importancia es la corriente helenística. Sobre el tema de que el rey y el sabio representan una tercera categoría diferenciada, intermediaria entre los dioses y lo hombres, véase la obra de E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), pp. 98 ss., y su obra «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Classical Studies,* I (1928), pp. 55-102, espe-

cuerpo político de la realeza se presenta semejante al de «los ángeles y santos espíritus», porque representa, como los ángeles, lo inmutable en el tiempo. Su naturaleza ha sido elevada a las alturas propias de los ángeles, dato que conviene tener en cuenta.

Los jueces reales, habiendo de esta manera puesto un pie, por así decirlo, sobre la celestial tierra firme, continuaron argumentando sobre el caso del ducado de Lancaster. Señalaron que si el rey, antes de serlo, es decir, «en su condición de cuerpo natural», adquiere tierras que después cede, tal cesión, incluso realizada en su minoría de edad, debe ser reconocida como acto del rey. Pues –y así lo declararon los jueces isabelinos, introduciendo con ello su «mística»

> aunque él [el rey] tenga, o tome, la tierra con su cuerpo natural, este cuerpo natural está unido con su cuerpo político, el cual contiene su real estado y dignidad; y el cuerpo político encierra el cuerpo natural, aun siendo el cuerpo natural el menor, y con ello el cuerpo político queda consolidado. Por lo que él tiene un cuerpo natural adornado e investido del real estado y dignidad; y no tiene un cuerpo natural distinto y separado del real oficio y dignidad, sino un cuerpo natural y un cuerpo político indivisibles: y estos dos cuerpos están incorporados en una persona, y constituyen un solo cuerpo y no diversos, que es el cuerpo corporativo en el cuerpo natural, *et e contra* el cuerpo natural en el cuerpo corporativo. Por lo cual el cuerpo natural, en su unión con el cuerpo político (cuerpo político que contiene el real oficio, gobierno, y majestad), es ensalzado, y por la sobredicha consolidación encierra en sí el cuerpo político[5].

Los dos cuerpos del rey forman, por tanto, una unidad indivisible, conteniéndose cada uno en el otro. No obstante, es indudable la superioridad del cuerpo político sobre el cuerpo natural. «Tres reyes [Enrique IV, V y VII] ostentaron el ducado de Lancaster con su cuerpo natural, que no es tan amplio y extenso como el otro, y el cuarto [Eduardo IV] lo ostentó con su cuerpo político, que es más amplio y extenso que el cuerpo natural»[6].

cialmente las pp. 76 ss., y la 100 ss.; los tratados discutidos por Goodenough han sido editados más recientemente, y comentados por L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVIII (Lieja, 1942); véase también A. Steinwenter, «ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ: Zur Geschichte einer politischen Theorie», *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, fil.-hist. Kl., LXXXIII (1946), pp. 250-268, especialmente la 259 ss. Sobre el concepto cristiano primitivo, véase, por ejemplo, G. Dehn, «Engel und Obrigkeit», *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag* (Múnich, 1936), pp. 90 ss.; véase también la crítica de H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlín, 1938), pp. 58 ss.

[5] Plowden, *Reports*, p. 213; véase *infra*, cap. VII, nn. 302 ss., sobre el caso del ducado de Lancaster.

[6] Plowden, *Reports*, p. 220a, también un caso que cita Coke (véase *supra*, n. 2). Sobre el ducado de Lancaster, véase *infra*, cap. VII, nn. 302 ss.

El cuerpo político no solamente es «más amplio y extenso» que el cuerpo natural, sino que en él residen fuerzas realmente misteriosas, que actúan sobre el cuerpo natural mitigando, e incluso eliminando, todas las imperfecciones de la frágil naturaleza humana.

> Su cuerpo político, que se encuentra anexionado a su cuerpo natural, borra las debilidades de su cuerpo natural, y absorbe al cuerpo natural que es menor, y todos los efectos que de ello se derivan los atrae hacia sí, por ser el mayor y más importante, *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*[7].

La máxima latina «la causa mayor absorbe a la menor» era un lugar común entre los juristas medievales, y se invocaba regularmente cuando se planteaba una cuestión relativa a una *persona mixta* o incluso a una *res mixta*. Baldo, el gran jurista italiano y máxima autoridad legal del siglo XIV, la autorizó, por ejemplo, para resolver la cuestión de la naturaleza sexual de un hermafrodita: según el Digesto, las cualidades más prominentes serían las que determinasen el sexo, pues (resume Baldo) «cuando se produce la unión de dos extremos en uno, conservando cada uno sus cualidades, aquel más notable y principal absorbe al otro»[8]. Este princi-

---

[7] Plowden, *Reports*, p. 213a. La máxima latina (véase la nota siguiente), sería más tarde repetida, por ejemplo, por Sir E. Coke, *The Second Part of the Institutes of the Laws of England* (Londres, 1681), p. 307: «Omne maius dignum trahit ad se minus dignum». La máxima en sí debió haberse conocido en Inglaterra desde el siglo XIII como muy tarde; véase M. París. *ad a.* 1216, ed. Luard *(Rolls Series)*, II, p. 657, que reproduce la opinión del papa Inocencio IV contra los barones franceses que se atrevían a condenar al rey Juan: «... per barones, tanquam inferiores, non potuit ad mortem condemnari, quia maior dignitas quodam modo absorbet minorem». Sobre el tema de las máximas legales en Inglaterra en general, véase D. Ogg, *Joannis Seldeni «Ad Fletam Dissertatio»* (Cambridge, 1925), Introd., pp. xlii-xlvi.

[8] Sobre el hermafrodita, véase *D.* 1, 5, 10. Baldo se remite a esta opinión de Ulpiano cuando comenta la decretal gregoriana sobre el derecho de patronazgo, el cual, al tener un carácter laico a la vez que clerical, aparecía como *quid mixtum comparable al hermafrodita, o* a los dos cuerpos del rey. Véase la glosa de Baldo al cap. 3 X 2, 1, n. 7, *In Decretalium volumen* (Venecia, 1580), fol. 152v, que contiene muchas más alegaciones y la conclusión: «Item quando ex duobus extremis fit unio, remanentibus qualitatibus extremorum, magis principale et magis notabile aliud ad se trahit». Véase también la opinión legal (igualmente interesante desde el punto de vista médico) en relación con el hermafrodita de la casa de Malaspina; Baldo, *Consilia* (Venecia, 1575), III, p. 237, n. 1, fol. 67v. La *Glossa ordinaria* (Bernardo de Parma) al c. 3 X 2, 1, también alude a esa máxima: «Nota quod *causa mixta* inter spiritualem et civilem magis sequitur natura[m] spiritualis quam civilis... et sic quod est minus dignum in sui substantia, maioris est efficaciae quo ad iurisdictionem». El propio Baldo también se refiere a esa máxima en muchas ocasiones; véase, por ejemplo, su glosa al *C.* 9, 1, 5, n. 4, *Commentaria in Codicem* (Venecia, 1586), fol. 194v, o al *C.* 6, 43, 2, n. 1, fol. 157v, que se ajusta bastante bien a la teoría inglesa: «Nota quod in unitis ad invicem, dignius trahit ad se minus dignum. Item quod plurimum potest, trahit ad se quod nimium potest et comunicat illi suam propriam dignitatem et privilegia». Véase también la *Glossa ordinaria* a las Decretales (Juan el Teutónico), al c. X 3, 40, donde se aplica la máxima a los santos óleos: «Item oleum non consecratum potest commisceri oleo consecrato et dicetur totum consecratum», a lo que observa el glosador, v. *consecratum:* «Et ita sacrum tanquam dignius trahit ad se non sacrum». (El conocimiento de este pasaje, así como el de Lucas de Penna [más adelante], se lo debo al profesor

pio, aplicable a los dos sexos de un hermafrodita, también se amoldaba jurídicamente a los dos cuerpos de un rey. Por tanto, el jurista Tudor procedía de acuerdo con la lógica y en conformidad con las reglas de su profesión cuando hacía referencia a la máxima legal apropiada.

La idea esencial subyacente en este principio jurídico había sido ya alegada en el caso *Willion* vs. *Berkley*, el año anterior (el tercero del reinado isabelino) ante el Common Bench. El caso trataba de la usurpación que Lord Berkley había hecho de ciertos territorios sobre los cuales alegaba haber pagado un impuesto a la corte del rey Enrique VII y que, por tanto, consideraba como integrantes de los dominios de su mayorazgo. Los jueces declararon que

> aunque el derecho debía considerar que el rey Enrique VII lo había percibido en su condición de cuerpo natural, y no en la de su cuerpo político, ellos [los jueces] declararon que él [el rey] no ha perdido su prerrogativa respecto de aquellas cosas que detenta en su cuerpo natural... Pues cuando el cuerpo político del rey de este reino está unido al cuerpo natural, y ambos forman un solo cuerpo, la cualidad del cuerpo natural y de todas aquellas cosas que posee en esa capacidad cambian, y los efectos, por tanto, son alterados por su unión con el otro cuerpo, y pierden su cualidad anterior, para integrarse en la del cuerpo político... Y la razón de esto es que el cuerpo natural y el cuerpo político están consolidados en uno solo, y el cuerpo político anula cualquier imperfección del otro cuerpo, con el cual se ha consolidado, y le confiere una naturaleza distinta de la anterior que tenía por sí mismo... Y la razón [en un caso similar] no residía en que la capacidad de su cuerpo natural hubiese sido anulada por la dignidad real..., sino que al cuerpo natural, con el cual poseía la tierra, le estaba asociado y unido el cuerpo político, unión y

Gaines Post). Véase por añadidura, y en conexión con el patronazgo, Johannes Andreae, *Novella in Decretales*, al c. un. VI 3, 19, n. 12 (Venecia, 1612), fol. 126; y en relación con los jueces delegados, El Hostiense (Enrique de Segusia), *Summa aurea*, al X 1, 29, n. 9 (Venecia, 1586), col. 297; véase también Oldrado de Ponte, *Consilia*, XVIII, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 7v. Sobre los civilistas, véase, por ejemplo, al jurista napolitano Lucas de Penna, *Commentaria in Tres Libros*, al *C.* 10, 5, 1, n. 17 (Lyon, 1597), p. 33; «Quotiens enim maius minori coniungitur, maius trahit ad se minus...». Véase también sobre la idea asociada con estas del juez superior que abarca el poder del inferior, Federico II, *Liber augustalis*, I, p. 41 (Edición: Cervone, Nápoles, 1773, que contiene la glosa), p. 93: «... minori lumine per luminare maius superveniens obscurato», un pasaje sobre el que el glosador del siglo XIII, Marino de Caramanico, (*ibid.*, p. 93), comenta: «maior causa trahit ad se minorem», haciendo referencia al *D.* 5, 1, 54; véase también, sobre esta misma idea en forma de hexámetro, Nicolás de Braia, *Gesta Ludovici Octavi*, línea 643, en Bouquet, *Recueil des historiens*, XVIII, p. 323: «Ut maiore minus cecetur lumine lumen». Asimismo, sobre la glosa de Marino de Caramanico, a Mateo de Afflictis, *In utriusque Siciliae... Constituciones novissima praelectivo* (Venecia, 1562), I, fol. 167. La máxima parece partir de Paulo, *Sententiae*, I, 12, 8: «maior enim quaestio minorem causam ad se trahit»; véase *Fontes iuris romani anteiustiniani*, ed. S. Riccobono *et alii* (Florencia, 1940), II, p. 330, y *D.* 5, 1, 54.

asociación en la que el cuerpo natural participa de la naturaleza y efectos del cuerpo político[9].

Las dificultades de definir los efectos del cuerpo político –siempre activo en el rey individual como un *deus absconditus*– sobre el cuerpo natural son evidentes. Los juristas isabelinos tenían a menudo que conducirse con la misma prudencia y cautela que los teólogos al definir un dogma. No resulta una tarea nada fácil mantener simultánea y coherentemente la unión perfecta de los dos cuerpos del rey, por un lado, y las diferentes capacidades de cada uno de sus cuerpos, por otro. En realidad, cuando los juristas argumentan a este respecto, diríase que estuvieran representando la danza de las espadas:

> Por consiguiente, cuando los dos cuerpos que componen la persona del rey se han convertido en uno solo distinto de ambos, este cuerpo doble, en el que el cuerpo político es el más importante, no puede mantener su unidad con uno solo de ellos[10].
>
> Pero, a pesar de la unidad de los dos cuerpos, su capacidad de englobar el cuerpo natural no se ve trastornada por el cuerpo político, ya que aquélla permanece inalterada[11].
>
> Aunque estos dos cuerpos se unen a un tiempo, la capacidad de uno de ellos no altera la del otro, sino que se mantienen diferenciadas.

---

[9] Plowden, *Reports*, p. 238, un caso que recogerá más tarde Coke, *Reports*, VII, p. 32. El que el cuerpo político «eliminase toda imperfección» era la opinión general; véase, por ejemplo, Bacon, *Post-Nati*, en *Works of Sir Francis Bacon*, ed J. Spedding y D. D. Heath (Londres, 1892), VII, p. 668: «El cuerpo político de la Corona dota a la persona del rey con las siguientes perfecciones: ... que si él hubiese sido condenado antes, la asunción misma de la Corona lo purificaría». Véase también Blackstone, *Comm.*, c. 7, p. 248; «Si el heredero de la Corona fuese condenado por traición en o por un crimen, y después heredase la Corona, esto purificaría al condenado *ipso facto*». Esta teoría se desarrollaría plenamente en Inglaterra, en 1485, cuando, en la Cámara del Exchequer, los juristas razonaron con respecto a Enrique VII «que le Roy fuist personable et discharge dascun attainder *eo facto* que il prist sur le Raigne et estre roy...». Véase Chrimes, *Const. Ideas*, Apéndice 74, p. 378, cfr. p. 51. Esta doctrina es, de hecho, la secularización del poder purgador de los sacramentos. Sobre Bizancio, véase la opinión de Teodoro Balsamon (*PGr*, CXXXVII, 1156), quien mantenía que la consagración del emperador tenía los mismos efectos que el bautismo, de modo que en el caso del emperador Juan Tzimisces (969-978) ese acto tuvo el efecto de borrar todos los crímenes y pecados de su vida pasada. La misma idea era mantenida en Francia, bajo el reinado de Carlos V, por Jean Golein: el rey, por medio de su unción, es *telement nettoié des ses pechiez* que se asemeja a un recién bautizado; véase Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo, 1924), p. 483; también G. H. Williams, *Norman Anonymous* (*infra*, cap. III, n. 1), pp. 159 ss. Sobre una serie de casos relacionados con esto mismo (matrimonio, órdenes sagradas), véase Kantorowicz, «El rey carolingio en la Biblia de San Paolo fuori le Mura», *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1954), p. 293.

[10] Plowden, *Reports*, p. 238a.

[11] *Ibid.*, p. 242.

Ergo el cuerpo natural y el cuerpo político no son diferentes, sino que se hallan unidos conformando uno solo[12].

Sin embargo, a pesar de esta unión dogmática de los dos cuerpos, era lógicamente inevitable la separación de ambos cuando sobrevenía aquel fenómeno que, para el hombre común, es simplemente la muerte. En el caso *Willion* vs. *Berkley*, el justicia Southcote, secundado por el justicia Harper, argumentó con notable lucidez a este respecto, tal como se recoge en la crónica legal:

El rey tiene dos capacidades, puesto que tiene dos cuerpos, uno de los cuales es un cuerpo natural compuesto de miembros naturales, como el de cualquier otro hombre, y por el cual está sujeto a las pasiones y a la muerte como cualquier otro hombre; el otro es un cuerpo político, cuyos miembros son sus súbditos, y la reunión de él y éstos forma la corporación, como dijo Southcote, de forma que él se halla incorporado con ellos, y ellos con él, siendo él la cabeza y ellos los miembros, y él tiene la absoluta facultad de gobierno sobre ellos; y este cuerpo no está expuesto a las pasiones, como el otro, ni a la muerte, pues en lo que se refiere a este cuerpo el rey nunca muere, y su muerte natural no se llama en nuestro derecho (como Harper dijo) la muerte del rey, sino la sucesión *[Demise]* del rey, palabra *[Demise]* que no significa que el cuerpo político del rey esté muerto, sino que se ha producido la separación de los dos cuerpos, y que el cuerpo político es transmitido y trasladado del cuerpo natural, que ahora se halla muerto o desprovisto de la real dignidad, a otro cuerpo natural. Lo que viene a significar el traslado del cuerpo político del rey de este reino de un cuerpo natural a otro[13].

Esta migración del «alma», esto es, de la parte inmortal de la realeza, de una encarnación a otra, tal como viene expresado en el concepto de la sucesión *[demise]** del rey, es, sin duda, uno de los puntos esenciales de la teoría de los dos cuerpos del rey. Concepto que, por otra parte, se ha mantenido en vigor durante siglos. Resulta también muy interesante observar que esta «encarnación» del cuerpo político en un rey de carne y

[12] *Ibid.*, pp. 233a y 242a.

[13] *Ibid.*, p. 233a, citado por Blackstone, *Comm.*, I, p. 249. En el lenguaje ordinario, el término *demise* del rey, en su significado técnico de «un Traslado del Cuerpo político... de un Cuerpo natural a otro», antecede apenas a la época de la Guerra de las Rosas del siglo XV, cuando cada transferencia de poder del sector Lancaster al sector York, y *viceversa*, se interpretaba legalmente como la *demise* del rey vencido. Sin embargo, el término se había utilizado anteriormente, por ejemplo, en 1388, cuando se decía que una contestación a la demanda había sido cursada *sine die* (esto es, en el tribunal)... *par demys le Roy* (Eduardo III). Véase *infra*, cap. VII, n. 195.

* Término legal inglés que significa transmisión, cesión, legado póstumo, sucesión, a la vez que muerte o defunción. *[N. de los T.]*

hueso no sólo actúa eliminando las imperfecciones humanas del cuerpo natural, sino que confiere asimismo la condición de «inmortal» al individuo real en su función de rey, es decir, en relación con su supercuerpo. En el caso *Hill* vs. *Grange* (durante los años segundo y tercero del reinado de María Tudor y Felipe II) los jueces razonaron de la siguiente manera:

> Y en la resolución del caso de los poseedores de patentes... se menciona a Enrique VIII como aquel que era entonces rey, quien, por lo tanto, estableció el vínculo como rey, y que como tal nunca muere, sino que su condición de rey, en cuyo nombre estableció el vínculo, continúa para siempre[14].

En este supuesto, el rey Enrique VIII todavía estaba «vivo», aunque de hecho Enrique Tudor había muerto hacía diez años[15]. En otras palabras, mientras que la condición humana de la encarnación individual resulta un aspecto de escaso interés, la eterna esencia «divina» del monarca era el dato primordial a los ojos de aquellos jueces «monofisitas».

Pero, por otro lado, la «condición humana» del rey, o su cuerpo natural, podía cobrar mucha importancia, como en el *Caso de Sir Thomas Wroth*, en el año de 1573, bajo el reinado de Isabel I[16]. Sir Thomas había sido nombrado por Enrique VIII mayordomo de la Cámara privada para servir en el séquito de Eduardo VI cuando éste aún no era rey. Al acceder Eduardo al trono, Sir Thomas dejó de percibir su asignación, pues se consideró que, si bien sus servicios estaban a la altura de un príncipe, no lo estaban a la de un rey. Sin embargo, el justicia Saunders señaló que la continuidad en la prestación después de la accesión del rey estaría justificada, por ejemplo, en el caso de

> un físico o cirujano que presta servicio y consejo al príncipe; y si el rey muere, y el príncipe se convierte en rey, en ese caso no se prescinde de su servicio..., ya que los servicios están relacionados con el cuidado del cuerpo natural, que necesita de la física y de la cirugía, puesto que está sujeto a las debilidades y peligros tanto antes de la accesión al real estado como después, por lo cual la necesidad de este servicio no se ve alterada por la condición de real majestad. Lo mismo sucede en otros casos similares,

[14] Plowden, *Reports*, p. 177a. La mención del título era esencial y a menudo decisiva, porque desde el punto de vista legal existía una gran diferencia si las personas eran *celebrati sunt nomine dignitatis* o por sus nombres propios; véase Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 5 (Venecia, 1575), 45v, o, para el caso de Inglaterra, Maitland, *Sel. Ess.*, p. 77, donde un capellán utiliza sólo su nombre corporativo, es decir, el de su capellanía. Véase *infra*, cap. VII, nn. 298 ss. Véase también *Year Books*, *8 Edward II* (1315), Y. B. Series, XVIII (Selden Society, XXXVII, 1920), pp. 202 ss.

[15] Recuerda el pasaje de la obra de León el Grande *Ad Flavianum* (*ep.* XXVIII, c. 3), *PL* *LIV*, p. 765: «... et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero».

[16] Plowden, *Reports*, p. 455a.

como enseñar al príncipe gramática, música, *et cetera*, en los que el servicio se presta al cuerpo natural y no a la majestad del cuerpo político[17].

No puede negarse que los argumentos de los juristas presentan una estructura perfectamente lógica. También resultaban lógicos, aunque más sencillos, los argumentos expuestos en el *Caso Calvin* (año 1608) del que nos da noticia Sir Edward Coke[18]. En él los jueces sostuvieron que cada súbdito que presta fidelidad al rey lo hace a su persona natural, de igual modo que el rey jura fidelidad a sus súbditos con su persona natural: «Pues la capacidad política es invisible e inmortal, y el cuerpo político no tiene alma, pues está conformado por la política de los hombres»[19]. Al mismo tiempo, el acto de traición, es decir, «aquel que procura o persigue *mortem et destructionem domini Regis*, debe entenderse que tiene por objeto su cuerpo natural, pues su cuerpo político es inmortal, y no está sujeto a la muerte».

Estos argumentos reflejan un sólido razonamiento, a pesar del hecho de que cualquier ataque contra la persona natural del rey era considerado también un ataque contra el cuerpo corporativo del reino. El justicia Southcote, en el pasaje anteriormente citado del caso *Willion* vs. *Berkley*, hacía referencia al símil entre el Estado y el cuerpo humano como una «corporación» en la que el rey era la cabeza y los súbditos los miembros. Se trataba, desde luego, de una metáfora muy antigua, que había estado siempre en el pensamiento político de la Baja Edad Media[20]. A pesar de ello, la nueva formulación que Southcote daba a esta vieja idea –«él está incorporado con ellos, y ellos con él»– apuntaba hacia la teoría político-eclesiástica del *corpus mysticum*. Esta teoría había sido citada con notable éxito por el justicia Brown en el caso *Hales* vs. *Petit*, en el que se contemplaban las consecuencias jurídicas de un suicidio, que los jueces trataban de tipificar como delito. El justicia mayor, Lord Dyer, resolvió que el suicidio era un crimen triple. Era una ofensa contra la naturaleza porque iba contra el instinto de conservación; una ofensa contra Dios porque violaba el sexto mandamiento; y, finalmente, un crimen «contra el rey porque por ello pierde un súbdito, y (como Brown lo definió) siendo, como es, la cabeza, ha perdido uno de sus miembros místicos»[21].

[17] Sobre un caso paralelo, véase Bacon, *Post-Nati*, pp. 657 ss.: Sir William Paulet, en razón de sus oficios hubiera tenido derecho a trece capellanías: «Sólo tenía un alma, aunque tenía tres cargos».

[18] Coke, *Reports*, VII, pp. 10-10a.

[19] El que el cuerpo político *no* tuviera alma era un argumento habitual entre los juristas; véase, por ejemplo a Coke, *Rep.*, VII, p. 10a («por sí mismo no tiene ni alma ni cuerpo»). El argumento es muy antiguo, y se remonta a los comienzos de las doctrinas corporativas; véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 282, n. 112.

[20] Gierke, *Gen R.*, III, pp. 517 y 546 ss.; Maitland, en la introducción a su traducción de Gierke (*Political Theories of the Middle Age* [Cambridge, 1927], p. xi, n. 1), denomina las citas de Plowden como «una instancia tardía de este viejo concepto».

[21] Plowden, *Reports*, p. 216; cfr. Maitland, *Sel. Ess.*, p. 110.

Los términos «cuerpo político» y «cuerpo místico» parece ser que se utilizaban sin mayor discriminación. De hecho, Coke, hablando del cuerpo político del rey, añadía entre paréntesis: «Lo que en el 21 E. 4 [1482] se llama un cuerpo místico»[22]. Resulta evidente que la doctrina teológica de derecho canónico, según la cual la Iglesia, y en general la sociedad cristiana, formaba un «*corpus mysticum* cuya cabeza es Cristo», ha sido tomada por los juristas de la esfera teológica, y trasladada a la esfera estatal, cuya cabeza es el rey[23].

No sería difícil extraer de los *Informes* de Plowden, y de las obras de otros juristas posteriores, muchos más ejemplos que ilustren estas ideas[24]. Sin embargo, no nos descubrirían nuevos matices sobre el tema y, como los pasajes citados nos aportan la esencia de la doctrina, parecen suficientes para mostrar la idea principal, la línea de pensamiento y la peculiar jerga de los juristas de la época de los Tudor, para quienes, por otra parte, y no es de extrañar, «la corona del rey era un jeroglífico del derecho»[25]. Cualquier lector de las obras de la doctrina jurídica de aquella época se sorprenderá por la solemnidad con la que a veces se reviste el lenguaje jurídico, por no hablar de los razonamientos lógicos, a menudo paradójicos o aparentemente ingenuos, con los que desarrollan sus argumentos. Tampoco tendrá el lector ninguna duda acerca de la fuente última de todo este lenguaje, cuyo sonido resulta perfectamente familiar para el medievalista. En realidad, sólo tenemos que sustituir la extraña imagen de los dos cuerpos por aquella expresión teológica más conocida de las dos naturalezas, para comprender de inmediato que el lenguaje de los juristas isabelinos provenía en última instancia del mundo teológico y que su propia jerga era, por decirlo así, criptoteológica. La realeza, en virtud de esta naturaleza semirreligiosa, era definida en términos cristológicos. Los juristas, tan sugestivamente denominados por el derecho romano «sacerdotes de la justicia»[26], no sólo elaboraron en Inglaterra una «teología de la realeza» –lo cual ya se había generalizado en la Europa continental entre los siglos XII y XIII–, sino que llegaron a construir una verdadera «cristología real».

Esta idea, si bien no es del todo original, no ha sido estudiada con la suficiente profundidad hasta la fecha. Maitland señaló muy acertadamen-

---

[22] Coke, *Rep.*, VII, p. 10 *(Calvin's Case)*. Véase *infra*, c. VII, n. 312.

[23] Sobre el Estado como un *corpus mysticum*, véase *infra*, c. V.

[24] En Coke, *Reports*, se puede encontrar mucha información, especialmente en el *Calvin's Case;* véase también *Rep.*, VII, p. 32. Es, sin embargo, digno de hacerse notar que Coke se remite en la mayoría de esos casos a los *Informes* de Plowden como prueba.

[25] Coke, *Rep.*, VII, p. 11a.

[26] *D.* 1, 1, 1 («... quis nos sacerdotes appellet. Justitiam namque colimus») era, desde luego un pasaje frecuentemente citado; véase para el caso de Inglaterra, por ejemplo, Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, fol. 3, ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1922), II, p. 24; Fortescue, *De Laudibus*, c. III, ed. Chrimes, p. 8. Véase *infra*, c. IV, nn. 94 ss.

te que los juristas ingleses estaban elaborando «un credo de la realeza que tiene poco que envidiar al *Símbolo* de Atanasio»[27]. La comparación que Maitland hizo, quizá medio en serio y medio en broma, es completamente sensata y muy acertada. Desde luego, los argumentos de los juristas del tiempo de los Tudor sobre el tema de «dos cuerpos en una sola persona» parecen hacerse eco de todas aquellas definiciones contenidas en el símbolo de fe: «... Non duo tamen, sed unus... Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum... Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae» [«No son dos, sino uno... Pero el Uno no es la conversión de la divinidad en la carne, sino la elevación de la humanidad a Dios... En verdad, el Uno no es una confusión de sustancias, sino una unión de personas»]. Además, conviene recordar que el *Símbolo* de Atanasio tuvo una gran acogida en el sector laico inglés, desde que, a propuesta del arzobispo Cranmer, se incorporara al devocionario oficial de la Iglesia anglicana. Por contra, este credo no fue adoptado por las demás iglesias protestantes europeas, y paulatinamente cayó en el olvido, incluso entre los fieles de la Iglesia católica, cuando se dejó de recitar en las misas dominicales, y cuando dejaron de utilizarse los *Livres d'Heures* medievales, que habitualmente lo recogían[28].

No obstante, tampoco pueden pasarse por alto las influencias debidas a otros credos. Algunos argumentos jurídicos, en especial aquellos que se refieren a la «infalibilidad, inmutabilidad, indivisibilidad e inseparabilidad», rememoran los vocablos del credo calcedonio[29]. Y, en cualquier caso, es interesante observar cómo, en los comienzos del Estado moderno, los esfuerzos de los juristas de la Inglaterra del siglo XVI encaminados a precisar el concepto de los dos cuerpos del rey tuvieron como resultado la revitalización y actualización de todos los problemas cristológicos sobre las dos naturalezas de Cristo que se habían planteado en los primeros tiempos de la Iglesia. Las influencias del arrianismo pueden excluirse *a priori*, pues no hay duda acerca de la equivalencia entre el cuerpo natural y el cuerpo político durante su «asociación y unión»; por otra parte, la idea de la inferioridad del cuerpo natural frente al cuerpo político tampoco es arriana, sino que está en perfecta concordancia con el dogma de *minor Patre secundum humanitatem* del credo ortodoxo. Sin embargo, sí existía el peligro de derivar hacia un «nestorianismo» real. Pero para evitar la posible escisión entre los dos cuerpos, los jueces insistían sin cesar en su unidad, sin que el otro escollo del nestorianismo –el concepto de

[27] Pollock y Maitland, *History*, I, p. 511.

[28] G. Morin, «L'Origine du Symbole d'Athanase», *Journal of Theological Studies* XII (1911), p. 169, n. 2.

[29] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (Breslau, ³1897), pp. 174 ss. para el credo atanasio, y pp. 166 ss. para el credo calcedonio.

avance heroico de lo humano a lo divino– presentara ningún problema en el caso de la monarquía hereditaria, en la que la predestinación de la sangre real para gobernar era un dato incuestionable. Otras doctrinas, como el «patripasianismo» y el «sabelianismo», también quedan descartadas, como ya se probó en 1649, por las constantes afirmaciones de que sólo el cuerpo natural del rey está expuesto a las «dolencias que provienen de la naturaleza y el azar», y que su cuerpo político «no está sujeto a las pasiones y a la muerte, como el otro». La actitud frente al «donatismo» resulta igualmente ortodoxa, por cuanto que los actos del rey son válidos independientemente de la consideración personal de su cuerpo natural y, así, «minoría de edad o su vejez» son estados imperfectos que el cuerpo político suple; por otro lado, el problema sacramental del *character indelibilis* del rey quedaría siempre abierto a la polémica[30]. La alusión que antes se hizo a un toque «monofisita» estaba apoyada en esa cierta indiferencia ante la «encarnación» o individualización del cuerpo político. Aquel grito de los puritanos, «luchamos contra el *rey* para defender al *Rey*», revela una dirección monofisita, y el concepto que los juristas ofrecen de la continuada e ininterrumpida encarnación del cuerpo político en sucesivos cuerpos naturales sugiere, de alguna manera, una interpretación «noética» de la realeza. Se corría también el riesgo, por otra parte, de caer en el «monoteletismo», puesto que era difícil distinguir con claridad «entre la voluntad de la Corona y lo querido por el rey»; a pesar de lo cual, los jueces reales encontraban de vez en cuando la forma de distinguir también entre ambas voluntades, distinción que, en el siglo XVII, constituiría el principio básico del Parlamento revolucionario[31].

Todo esto no implica que los juristas se inspirasen conscientemente en las actas de los primeros concilios para la elaboración de sus doctrinas, sino que sólo supone que la ficción de los dos cuerpos del rey daba lugar a interpretaciones y definiciones que necesariamente tendían a configurarse a imagen de las relativas a las dos naturalezas del Dios-hombre. Cualquiera que esté familiarizado con las discusiones cristológicas de los primeros siglos de la era cristiana se sorprenderá por la similitud entre el lenguaje y forma de pensamiento de los Inns of Court* y el de los primeros concilios eclesiásticos; también, por la fidelidad con la que los juristas ingleses aplicaban, más inconsciente que conscientemente, las definiciones teológicas habituales en su configuración de la naturaleza real. En

---

[30] Véase *infra*, cap. II, n. 22.

[31] Véase K. Pickthorn, *Early Tudor Governement: Henry VII* (Cambridge, 1934), p. 159, en relación al *Caso del abad de Waltham;* sobre el caso en sí, véase T. F. T. Plucknett, «The Lancastrian Constitution», *Tudor Studies*, ed. por R. W. Seton-Watson (Londres, 1924), pp. 172 ss.; véase también, respecto de la «voluntad» de las corporaciones, Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 308 ss., 390 ss., y la Introducción de Maitland a Gierke, *Political Theories*, p. xi. Sobre lemas puritanos, véase más adelante, n. 42.

* Véase Nota de los Traductores en p. 41.

realidad, este trasvase de definiciones de una esfera a otra –de la teología al derecho– no tiene nada de sorprendente ni de notable. El método del *quid pro quo* –la adopción de conceptos teológicos para definir el Estado– venía siendo utilizado desde muchos siglos atrás, de la misma manera que, en los primeros tiempos de la era cristiana, la terminología política y el ceremonial imperial se adaptaron a las necesidades de la Iglesia[32].

La carga religiosa de la teoría política se intensificó durante la época de la Reforma, al proclamarse categóricamente el derecho divino del poder secular, y cuando las palabras de san Pablo, «no existe más poder que el de Dios», adquirieron, a su vez, una importancia hasta entonces desconocida con relación a la sujeción de la esfera eclesiástica a la temporal[33]. De todos modos, tampoco hay por qué atribuir las definiciones de los juristas de la época Tudor a la agitación religiosa del siglo XVI, ni recurrir al Acta de Supremacía por la cual el rey se convirtió en «papa de su propio reino». Lo cual tampoco excluye la posibilidad de que los conceptos corporativos y aquellos otros que definían el poder papal fueran transferidos e introducidos directa e intencionalmente en la Inglaterra Tudor para reforzar el poder real. En cualquier caso, la costumbre de los juristas de recurrir a la eclesiología, y de utilizar el lenguaje eclesiástico con fines seculares, contaba con una larga tradición, por cuanto que una práctica tan legítima como antigua era aquella otra de sacar conclusiones de *similibus ad similia.*

Se podría añadir que el léxico criptoteológico no era un capricho personal de alguno de los juristas Tudor, ni estaba restringido a una pequeña camarilla de jueces. Algún juez individual, como el justicia Brown, tuvo quizá una inclinación especial a adentrarse excepcionalmente en las regiones místicas. Por otra parte, los *Informes* de Plowden refieren un número respetable de nombres de juristas que se regodeaban en las definiciones cuasi-teológicas de los dos cuerpos del rey. Plowden nos relata, por ejemplo, cómo, reunidos en el «Spooner's Hall» de la «Fleet Street» londinense, los justicias, abogados y aprendices discutían ávidamente el caso del ducado de Lancaster y argumentaban sobre si el ducado había investido a Enrique VII como rey en su cuerpo natural o en su cuerpo político[34].

Por todo ello, ésta debió de ser la terminología habitual y convencional de los juristas ingleses de aquel periodo y de las generaciones que le siguieron. Es cierto que la ciencia jurídica de la Europa continental también elaboró doctrinas políticas relativas a una majestad dual, una *maiestas realis* del pueblo y una *maiestas personalis* del emperador, junto con

---

[32] Los numerosos trabajos de A. Alföldi (especialmente en *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts: Römische Abteilung*, vols XLIX y L, 1934-1935) y, más recientemente, un trabajo de Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Bonner Akademische Reden, I; Krefeld, 1948), han arrojado mucha luz sobre este desarrollo.

[33] Gierke, *Johannes Althusius* (Breslau, 1913), p. 64.

[34] Plowden, *Reports*, p. 212a; cfr. p. 220a, sobre el *Spooner's Hall*.

un gran número de distinciones similares[35]. Pero los juristas continentales no estaban familiarizados con instituciones parlamentarias como las que se habían desarrollado en Inglaterra, donde la «soberanía» se identificaba, no solamente con el rey o con el pueblo, sino con el «rey en Parlamento». Y mientras que la ciencia jurídica de la Europa continental podía llegar con facilidad a un concepto del «Estado» en abstracto, o a identificar al príncipe con aquel Estado, nunca pudo concebir al príncipe como una «corporación unipersonal» –ciertamente, un híbrido de complicado linaje–, de la cual el cuerpo político, en cuanto que estaba representado por el Parlamento, jamás podía ser excluido. De cualquier forma, la Europa continental nunca ofreció un paralelo exacto con el concepto «fisiológico» inglés de los dos cuerpos del rey, ni terminológica ni conceptualmente.

Sin embargo, desde el punto de vista del pensamiento político inglés, no puede prescindirse con facilidad de la expresión de los dos cuerpos del rey. Sin aquellas distinciones esclarecedoras, aunque a veces confusas, entre lo sempiterno del *R*ey y lo temporal del *r*ey, entre su cuerpo político inmaterial e inmortal y su cuerpo natural material y mortal, hubiera sido casi imposible para el Parlamento recurrir a una ficción similar, y reunir en el nombre y por la autoridad de Carlos I, rey-cuerpo político, los ejércitos que habrían de luchar contra el mismo Carlos I, rey-cuerpo natural[36].

Por la Declaración de los Lores y los Comunes de 27 de mayo de 1642, el rey-cuerpo político fue retenido en y por el Parlamento, mientras que el rey-cuerpo natural fue, por así decirlo, desechado.

> Es de dominio común [rezaba la doctrina parlamentaria] que el rey es la fuente de justicia y protección, pero los actos de justicia y protección no son ejercidos por su propia persona, ni dependen de su voluntad, sino por sus tribunales y ministros, quienes deben, al respecto, cumplir con su de-

---

[35] Véase, por ejemplo, Gierke, *Gen. R.*, IV, pp. 219, 315 ss., y *passim;* también las pp. 247 ss. Ni la doctrina de la «soberanía dual» (pueblo y rey), ni la distinción entre el rey como rey y como persona privada, que también estaba, desde luego, bien enraizada en la Europa continental, se ajustan perfectamente a la ficción «fisiológica» inglesa de los dos cuerpos del rey. Además, la costumbre inglesa intentaba, aparentemente, reducir la «intimidad» del rey tanto como fuera posible mediante el registro de todas las acciones reales una vez que el cuerpo natural «se ha unido al Estado real, que no puede hacer nada sin que sea registrado»; cfr. Plowden, *Reports*, p. 213a. Algunas de estas diferencias han sido aludidas brevemente por Maitland en su Introducción a Gierke, *Political Theories*, p. xi, y *passim*.

[36] Sobre la Declaración, véanse C. Stephenson y F. G. Marcham, *Sources of English Constitutional History* (Nueva York, 1937), p. 488; C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1934), pp. 352 ss., y 389 ss. Véase también S. R. Gardiner, *The Fall of Monarchy of Charles I* (Londres, 1882), II, p. 420 y *passim*. D. Hume, *History of England* (Nueva York, 1880), V, p. 102 (año 1642), sobrevalora de forma interesante la originalidad del Parlamento cuando supone que se estaba «inventando una distinción *hasta ahora inaudita*, entre el oficio y la persona del rey». La distinción, en sí, era antigua y conocida de muchos siglos en Inglaterra (Declaración de los barones de 1308); pero el Parlamento la llevó hasta un punto extremo, en vistas de su aplicación.

ber, *aunque el propio rey en persona se lo prohibiese:* y por tanto, si diesen sentencia contra la voluntad y mandato personal del rey, *aún serían sentencias del rey.* El tribunal supremo del Parlamento no es sólo un tribunal de justicia... sino también un consejo... para guardar la paz pública y seguridad del reino, y para declarar la voluntad del rey, en aquellas cosas que así lo requiriesen, *y lo que así hiciesen lleva el sello de la autoridad real, aunque Su Majestad... por su propia persona lo resista o impida*[37].

Poco después de las resoluciones de mayo de 1642, se acuñaron medallones que mostraban al rey en Parlamento. Reconocemos en la parte inferior del reverso a los Comunes con su Speaker; en la superior a los Lores; arriba del todo, sobre un estrado de tres peldaños, el trono real en el que el rey se halla sentado de perfil bajo un dosel (fig. 1)[38]. Se trata claramente del rey-cuerpo político y cabeza del cuerpo político del reino; el rey en Parlamento, cuyo deber era estar con los Lores y los Comunes y, si fuera necesario, en contra del rey-cuerpo natural. De este modo, el rey parlamentario no estaba excluido del Parlamento, como tampoco lo estaba, en principio, el rey «en su propia persona». PRO·RELIGIONE·LEGE·ET·PARLIAMENTO, decía la leyenda que aparece en el anverso de uno de esos medallones rodeando la cabeza de Carlos I, rey-cuerpo natural. Al mismo tiempo, este cuerpo era advertido (en el retrato de un medallón similar [fig. 1 f]) con la reveladora inscripción: DEBE ESCUCHAR A AMBAS CÁMARAS DEL PARLAMENTO Y DEFENDER LA VERDADERA RELIGIÓN Y LA LIBERTAD DE SUS SÚBDITOS. Esta inscripción era una cita literal de la Declaración de las Cámaras de 19 de mayo de 1642, cuando los Lores y los Comunes exhortaron al rey para que «se dejase aconsejar por la sabiduría de ambas Cámaras del Parlamento»[39]. Pero el rey-cuerpo natural no podía dejarse ya aconsejar por la sabiduría parlamentaria; había abandonado White Hall y Londres, para fijar su residencia definitiva en Oxford. Otro medallón, acuñado más tarde, ese mismo año, resumía una historia más completa (fig. 2)[40]. La imagen personal del rey desapareció del anverso de este medallón; vemos, en su lugar, la imagen de un barco, pero no la acostumbrada «Nave del Estado», sino un buque de guerra: la Armada se había adherido a la causa parlamentaria. El reverso permaneció aparentemente inalterado.

---

[37] Véase McIlwain, *High Court*, pp. 389 ss., incluida su cita de John Allan: «... Es obvio que las dos cosas no sólo separaban las capacidades política y natural del rey, sino que evocaban para sí la autoridad soberana a él atribuida por los juristas en su carácter ideal».

[38] E. Hawkins, *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londres, 1911), lám. xxv, 5-6; también E. Hawkins, A. Franks y H. A. Grueber, *Medallic Illustrations* (Londres, 1885), I, pp. 292 ss., nn. 108 ss. La fig. 1. c es un medallón (sin imagen en el reverso) de la Collection of the American Numismatic Society, de Nueva York. Le estoy profundamente agradecido al Dr. Henry Grunthal por llamar mi atención sobre esta pieza y conseguirme una fotografía de la misma.

[39] *Ibid.*, p. 292, n. 108, y, sobre la otra leyenda, n. 109.

[40] *Ibid.*, lám. xxv, 7, y la p. 292.

Continúan representadas las dos Cámaras del Parlamento y el rey; pero éste ya no está sentado sobre un estrado, sino que aparece visible únicamente hasta la rodilla, encuadrado por las cortinas del dosel, y se presenta como una aparición de la imagen del Gran Sello, o de su parte central (fig. 3)[41]. Después de todo, fue con la autoridad del Sello que el Parlamento actuó contra la persona de Carlos I. La leyenda PRO·RELIGIONE·GREGE·ET·REGE, «Por la Religión, el Rebaño y el Rey», explicita suficientemente por quién luchaba el Parlamento; y esto también se mantuvo después de que el retrato de Carlos I, así como el del barco, fueran eliminados para ser sustituidos por el retrato del comandante en jefe de las tropas parlamentarias, Robert Devereux, conde de Essex (fig. 1 d), mientras que, en el reverso, el rey-cuerpo político en el Parlamento permanecía, una vez más, inalterado. En otras palabras, el rey-cuerpo natural, en Oxford, se había convertido en un incordio para el Parlamento; mientras, el rey-cuerpo político todavía le resultaba útil: todavía estaba presente en el Parlamento, aunque sólo en la imagen de su sello, una acertada ilustración del concepto que justificaba el grito puritano «luchando contra el rey para defender al Rey»[42].

La ficción de los dos cuerpos del rey tampoco puede contemplarse desligada de los acontecimientos anteriores, cuando el Parlamento logró procesar a «Carlos Estuardo, al que se había aceptado como rey de Inglaterra y al que se había, por tanto, confiado un poder limitado», y ejecutar sólo su cuerpo natural, sin afectar seriamente o dañar gravemente al cuerpo político del rey, en contraposición con los acontecimientos franceses de 1793. La doctrina inglesa de los dos cuerpos del rey presentaba grandes e importantes ventajas. Pues, como el justicia Brown explicó en una ocasión[43]:

> Rey es un nombre de continuidad, que perdurará siempre como cabeza y gobernante del pueblo (como el derecho presume), mientras el pueblo continúe...; y en este nombre el rey nunca muere.

---

[41] *Trésor de numismatique et de glyptique: Sceaux des rois et reines d'Anglaterre* (París, 1858), lám. xx; W. de Gray Birch, *Catalogue of Seals in the Departament of Manuscripts in the British Museum* (Londres, 1887), I, p. 63, n. 597, describe el Quinto Sello, el cual es idéntico al Cuarto, utilizado en 1640-1644.

[42] Véase, sobre los lemas puritanos (algunos en estilo poético), E. Kirby, *William Prynne, a Study in Puritanism* (Harvard, 1931), p. 60, y sobre las divisas de Essex, Hawkins, lám. xxv, 10-11 y I, p. 295, n. 113.

[43] Plowden, *Reports*, p. 177a.

II

SHAKESPEARE: EL REY RICARDO II

Oh, grandeza geminada, expuesta al soplo
De cualquier idiota cuyos sentidos no pueden percibir
Más allá de sus propios sufrimientos. ¡Qué infinita paz de corazón
Deben los reyes olvidar que todo hombre particular disfruta!...
¿Qué clase de dios sois vos, que sufrís más
De las penas mortales que vuestros adoradores?

Tales son las reflexiones, en la obra de Shakespeare, del rey Enrique V acerca de la esencia divina y la humanidad de un rey[1]. El rey tiene «grandeza geminada», por su doble condición de majestad y ser humano, y está, por tanto, «expuesto al soplo de cualquier idiota».

Era el aspecto humanamente trágico de la «geminación» real al que Shakespeare se refería, y no a las capacidades legales que los juristas ingleses reunían en torno a la ficción de los dos cuerpos del rey. Por otra parte, la jerga legal de los «dos cuerpos» no pertenecía exclusivamente a los arcanos del gremio legal. Que el rey «es una corporación en sí mismo que existe siempre» era un tópico que se encontraba en un diccionario de términos legales tan simple como el *Interpreter* del Dr. John Cowell (1607)[2]; incluso en una época anterior, la esencia del concepto de realeza que reflejan los *Informes* de Plowden había sido recogida en los escritos de Joseph Kitchin (1580)[3] y Richard Crompton (1594)[4]. Al mismo tiempo, nociones afines se

[1] *Enrique V*, IV, i. 254 ss.

[2] Dr. J. Cowell, *The Interpreter or Booke Containing the Signification of Words* (Cambridge, 1607), s. v. «Rey *(Rex)*», también s. v. «Prerrogativa», donde cita a Plowden. En general, véase Chrimes, «Dr. John Cowell», *EHR* LXIV (1949), p. 483.

[3] J. Kitchin, *Le Court Leete et Court Baron* (Londres, 1580), fol. 1^{r-v}, referido al caso del ducado de Lancaster.

[4] R. Crompton, *L'Authoritie et Jurisdiction des Courts de la Maiestie de la Roygne* (Londres, 1594), fol. 134^{r-v}, que reproduce, basándose en Plowden, la teoría de los dos cuerpos con relación al caso de Lancaster.

pusieron al alcance del público cuando, en 1603, *Sir Francis Bacon sugirió* para las coronas de Inglaterra y Escocia, unidas en la persona de Jacobo I, la denominación de «Gran Bretaña», como expresión de «la perfecta unión de cuerpos, tanto del político como del natural»[5]. Que los *Informes* de Plowden era una obra muy conocida lo demuestra el aforismo tan tradicionalmente usado en Inglaterra antes y después de 1600: «El caso cambia, como diría Plowden»[6]. Tampoco parece descabellada[7] la idea de que Shakespeare conociese un caso que recoge Plowden *(Halles* vs. *Petit)*, idea que se ve reforzada por el hecho de que la obra anónima de teatro *Thomas of Woodstock* –de la que Shakespeare «tenía la cabeza llena de ecos» y en la que incluso pudo haber actuado[8]– termina diciendo: «Y por más que he investigado a Plowden, no he encontrado ninguna ley»[9]. Por otra parte, sería muy raro que Shakespeare, que estaba familiarizado con la jerga de casi todos los oficios humanos, desconociese el lenguaje judicial y constitucional del momento y que los juristas de su tiempo empleaban tan profundamente en los tribunales. La familiaridad de Shakespeare con los casos legales de interés general de la época es indudable, existiendo, además, testimonio tanto de sus contactos con los estudiantes en los Inns, como de su conocimiento del procedimiento judicial[10].

En realidad, el hecho de que Shakespeare estuviese o no familiarizado con las sutilezas del lenguaje legal no cambiaría mucho las cosas. La visión del poeta de la naturaleza geminada de un rey no depende de una instrucción constitucional, puesto que tal visión podría surgir de forma natural de un estrato puramente humano. Resulta tan banal plantearse la cuestión de si Shakespeare empleaba el lenguaje profesional de los juristas de su tiempo, como intentar determinar el cincel que lo modeló. La cuestión se revela trivial e improcedente, puesto que la imagen de la naturaleza geminada de un rey, o incluso del hombre en general, es una típica y genuina visión de Shakespeare. De cualquier modo, si el poeta tuvo acceso a las definiciones legales de la realeza, como probablemente lo tuvo cuando conversaba con sus amigos en los Inns, es de imaginar cuán

---

[5] Véase Bacon, *Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland*, en J. Spedding, *Letters and Life of Francis Bacon* (Londres, 1861-1874), III, pp. 90 ss.; sobre la edición de 1603, véase S. T. Bindoff, «The Stuarts and their Style», *EHR* LX (1945), p. 206, n. 2, que cita el pasaje en la p. 207.

[6] A. P. Rossiter, *Woodstock* (Londres, 1946), p. 238.

[7] Sobre Shakespeare y Plowden, véase C. H. Norman, «Shakespeare and the Law», *Times Literary Supplement*, 30 de junio de 1950, p. 412, con comentarios adicionales realizados por Sir D. Somervell, *ibid.*, 21 de junio de 1950, p. 453. Sobre el caso, véase *supra*, c. I, n. 21.

[8] J. Dover Wilson, en su edición de *Ricardo II* (más adelante, n. 12), «Introducción», p. lxxiv; véanse las pp. xlviii ss., sobre Shakespeare y Woodstock en general.

[9] Woodstock, V, vi, ed. Rossiter, p. 169.

[10] Véase, en general, G. W. Keeton, *Shakespeare and His Legal Problems* (Londres, 1930); también M. Radin, «The Myth of Magna Carta», *Harvard Law Review* LX (1947), p. 1086, que pone mucho énfasis en los contactos de Shakespeare «con revoltosos estudiantes de los Inns».

a propósito le debió parecer el símil de los dos cuerpos del rey. Pues la esencia viva de su arte estaba en revelar las numerosas facetas activas en todo ser humano, enfrentando las unas con las otras, o confundiéndolas, o manteniendo su equilibrio, dependiendo todo ello del modelo de vida que tuviese *in mente* y que deseara reproducir. ¡Qué feliz coincidencia, por tanto, encontrarse esas facetas siempre en lucha legalizadas, por así decirlo, por la «cristología» real de los juristas, y listas para ser servidas!

El concepto legal de los dos cuerpos del rey tampoco puede, por otras razones, separarse de Shakespeare. Pues si esa curiosa imagen, que el pensamiento constitucional moderno no ha borrado completamente, tiene todavía hoy un significado muy real y profundamente humano, se debe en gran parte a Shakespeare. Ha sido él quien ha consagrado la metáfora. No sólo ha hecho de ello un símbolo, sino que realmente lo ha convertido en esencia y sustancia de una de sus más grandes obras: *La tragedia del rey Ricardo II* es la tragedia de los dos cuerpos del rey.

Quizá no esté de más señalar que cuando el Enrique V shakespeariano se lamenta de la doble condición de la realeza, asocia inmediatamente esta imagen con el rey Ricardo II. Los soliloquios del rey Enrique tienen lugar justo antes de aquel breve entreacto en el cual éste conjura al espíritu del predecesor de su padre, y de ese momento histórico al que probablemente debe la posteridad el famoso Díptico de Wilton[11].

> ¡Ahora no, Dios mío!
> Oh, no recordéis ahora la falta
> Que mi padre cometió sitiando la Corona.
> He vuelto a enterrar el cuerpo de Ricardo,
> Y he derramado más lágrimas contritas sobre él
> Que de él brotaran forzadas gotas de sangre.
>
> (IV, 1, 312 ss.)

Cuando el Enrique V de Shakespeare pondera su propio destino real, la doble naturaleza del rey, evoca, a su vez, al Ricardo II de Shakespeare, quien aparece –al menos en el concepto del poeta– como el prototipo de esa «clase de dios que sufre más de las penas mortales que sus propios adoradores».

Parece pertinente al objeto general de este trabajo, además de digno de nuestra atención, examinar más de cerca los diversos tipos de «dualidades» de la realeza que Shakespeare presenta en las tres desconcertantes escenas

---

[11] V. H. Galbraith, «A New Life of Richard II», *History* XXVI (1942), pp. 237 ss.; sobre lo problemas artísticos, y para una completa bibliografía, véase E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting* (Cambridge, Mass., 1953), pp. 118 y 404 ss., n. 5, y F. Wormald, «The Wilton Diptych», *Warburg Journal* XVII (1954), pp. 191-203.

centrales de *Ricardo II*[12]. Las dualidades, formando un todo, y activas todas ellas simultáneamente en la persona de Ricardo –«y así represento en una sola persona a muchos personajes» (V, 5, 31)–, son aquellas que están potencialmente presentes en el Rey, el Bufón y el Dios. Se desvanecerán después, sin remedio, en el espejo. Esos tres prototipos de «origen geminado» se cruzan, se superponen y se mezclan continuamente los unos con los otros. Aun así, puede parecer que es el «Rey» quien domina en la escena de la costa de Gales (III, 2), el «Bufón» en el Castillo de Flint (III, 3) y el «Dios» en la escena de Westminster (IV, 1), con el supuesto de la vileza humana como compañero constante y antitético en todo momento. Además, en cada una de esas tres escenas volvemos a encontrar el movimiento en cascada: de la divina realeza a la realeza como «nombre», y del nombre a la desnuda miseria del hombre.

Gradualmente se va desarrollando, paso a paso, la tragedia propia de los dos cuerpos del rey en la escena de la costa galesa. No existe aún en Ricardo escisión cuando, a su vuelta de Irlanda, besa el suelo de su reino y pronuncia ese famoso discurso, tantas veces citado, sobre la arrogancia de su condición real. Lo que, de hecho, allí expone es el carácter indeleble del cuerpo político del rey, cuerpo divino o angélico. El óleo de la consagración resiste el poder de los elementos, el «tempestuoso y encrespado mar», pues

El soplo de los simples mortales no puede deponer
Al ministro elegido del Señor.

(III, 2, 54 ss.)

Para Ricardo el aliento del hombre es algo incompatible con la realeza. En la escena de Westminster, Carlisle reiterará, una vez más, que el ungido de Dios no puede ser juzgado por «el hálito de un inferior» (IV, 1, 128). El mismo Ricardo liberará «con su propio aliento» su condición real y con ello a sus súbditos (IV, 1), por lo que finalmente Enrique V, después de la destrucción

[12] *Ricardo II*, en edición autorizada y realizada por J. Dover Wilson, en el *Works of Shakespeare* de Cambridge (Cambridge, 1939). La «Introducción» de Mr. Wilson, pp. vii-lxxvi, es un modelo de crítica e información literaria. Confieso mi deuda para con esas páginas, de las que he obtenido datos mucho más frecuentemente de lo que las notas a pie de página pueden sugerir. En el mismo volumen se encuentra igualmente una eficiente discusión de H. Child, «The Stage-History of *Richard II*», pp. lxxvii-xcii. Los aspectos políticos de la obra son tratados de forma sugestiva por J. Leslie Palmer, *Political Characters of Shakespeare* (Londres, 1945), pp. 118 ss., de cuyo trabajo también me he beneficiado más de lo que mi agradecimiento puede demostrar. Véase también Keeton, *op. cit.*, pp. 163 ss. Con relación al Ricardo II histórico, el historiador se encuentra a sí mismo en una posición menos afortunada. La historia de este rey necesita una completa revalorización, tanto de las fuentes como de los conceptos generales, de lo que dan testimonio muchas veces los numerosos estudios del profesor Galbraith y otros autores. Un primer esfuerzo de síntesis de los estudios analíticos que se han hecho en las últimas décadas se lo debemos a A. Steel, *Ricardo II* (Cambridge, 1941).

de la realeza divina de Ricardo, se lamentará, con razón, de que el rey está «expuesto al soplo de cualquier idiota»[13].

Al comienzo de la escena (III, 2), Ricardo es, de la forma más categórica, el «ministro elegido del Señor» y el «vicario de Dios... ungido en Su presencia» (I, 2, 37). Es todavía el mismo que, años antes, había prestado «buen oído» a las palabras de su cómplice John Busshy, Speaker de la Cámara de los Comunes en 1397, quien, al dirigirse al rey, «no le atribuía todos aquellos títulos acostumbrados y debidos a la persona real, sino que inventaba términos tan poco usuales y nombres tan extraños que se dirían más apropiados a la divina majestad de Dios que a un poder terreno»[14]. Todavía parece aquel del que se dice que estableció que las «leyes están en la boca del rey o, a veces, en su pecho»[15], y el que había exigido que si «miraba a alguien, esa persona debía doblar la rodilla»[16].

---

[13] Véase también *La vida y muerte del rey Juan*, III, iii, 147 ss.:

> ¿En qué nombre terreno puede imponerse
> Un interrogatorio al libre hálito de un rey sagrado?

[14] Esto sólo lo recoge Holinshed; véase W. G. Boswell-Stone, *Shakespeare's Holinshed* (Londres, 1896), p. 130; Wilson, «Introducción», p. lii. *Los Rotuli Parliamentorum* no se refieren al discurso de John Busshy, de 1397. Sin embargo, a juzgar por los discursos parlamentarios habituales, el *speaker* de 1397 bien pudiera haber exagerado en la aplicación de metáforas bíblicas al rey; véase, por ejemplo, Chrimes, *Const. Ideas*, pp. 165 ss.

[15] «Dixit expresse, vultu austero et protervo, quod leges suae erant in ore suo, et aliquotiens in pectore suo: Et quod ipse solus posset mutare et condere leges regni sui.» Ésta era una de las famosas «tiranías» de Ricardo II, de la que fue acusado en 1399; véase E. C. Lodge y G. A. Thornton, *English Constitutional Documents 1307-1485* (Cambridge, 1935), pp. 28 ss. Ricardo II, al igual que el rey francés (*infra*, cap. IV, n. 193), se estaba refiriendo simplemente a una máxima archiconocida del derecho romano y del derecho canónico. Cfr. *C.* 6, 23, 19, 1, sobre la máxima *Omnia iura in scrinio (pectoris) principis*, a menudo citada por los glosadores, por ejemplo, *Glos. ord.*, al *D.* 33, 10, 3, v. *usum imperatorem*, o al c. 16, *C.* 25, q. 2, v. *In iuris*, también citada por santo Tomás (Tolomeo de Lucca), *De regimine principum* II, c. 8, IV, c. 1. La máxima se hizo famosa a través del papa Bonifacio VIII; véase c. 1, VI 1, 2, ed. E. Friedberg, *Corpus iuris canonici* (Leipzig, 1879-1881), II, p. 937: «Licet Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem... revocare noscatur...» (probablemente el pasaje al que se refería Ricardo II, suponiendo que las acusaciones fuesen ciertas). Sobre el significado de la máxima (por ejemplo, que el legislador debe tener en mente las leyes apropiadas), véase F. Gillman, «Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere», *AKKR*, XCII (1912), pp. 3 ss., CVI (1926), pp 156 s. (también CVIII [1928], p. 534; CIX [1929], pp. 249 ss); también Gaines Post, «Two Notes», *Traditio* IX (1953), p. 311, y «Two Laws», *Speculum* XIX (1954), p. 425, n. 35. Véase también Steinwenter, «Nomos», pp. 256 ss; *Erg. Bd.*, p. 85; Oldrado de Ponte, *Consilia*, LII, n. 1 (Venecia, 1571, fol. 19ʳ. La máxima se aplicaba también a veces al juez (Walter Ullmann, *The mediaeval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna* [Londres, 1946], p. 107), y al fisco (Gierke, *Gen. R.*, III, p. 359, n. 17), al igual que al consejo (véase *infra*, cap. IV, nn. 191 ss., y 194 ss.) En cuanto a la otra alegación de Ricardo II *(mutare et condere leges)*, también eran responsables las doctrinas papal e imperial; véase Gregorio VII, *Dictatus papae*, § VII, ed. Caspar (*MGH*, Epp. sel., II), p. 203; también Federico II, *Liber aug.*, I, 38, ed. Cervone, p. 85, con la glosa referente al *C.* 1, 17, 2, 18.

[16] Sobre la genuflexión, véase el *Eulogium Historiarum*, ed. Hayden (Rolls Series, 1863), III, p. 378; véase Steel, *Ricardo II*, p. 278. El analista la menciona en relación con el «Festival Crownings» (que así se seguía llamando durante el reinado de Ricardo) y da cuenta del extraño comportamiento del rey:

> In diebus solemnibus, in quibus utebatur de more regalibus, iussit sibi in camera parari thronum, in quo post prandium se ostentans sedere solebat usque ad vesperas, nulli loquens, sed singulos aspiciens. Et cum aliquem respiceret, cuiuscumque gradus fuerit, oportuit genuflectere.

Aún está seguro de sí mismo, de su dignidad e, incluso, del apoyo de las huestes celestiales que están a su disposición.

> Por cada hombre que Bolingbroke ha sublevado...
> Dios, en recompensa celestial para su Ricardo, opone
> Un ángel glorioso.
>
> (III, 2, 60)

Esta imagen gloriosa de la realeza «por la Gracia de Dios» no durará mucho. Se desvanece poco a poco a medida que van llegando las malas noticias. Se da ahora un cambio curioso en la actitud de Ricardo, una especie de metamorfosis del «realismo» al «nominalismo». Ese concepto universal llamado «Realeza» comienza a desintegrarse; su transcendental «Realidad», su verdad objetiva y existencialidad divina, tan resplandeciente poco antes, se disuelve en la nada, se convierte en un *nomen*[17]. Y lo que queda de esa semirrealidad se parece a un estado de amnesia o de sueño.

> Me había olvidado de mí mismo. ¿No soy rey?
> ¡Despertad, cobarde majestad! Pues dormís.
> ¿No significa el nombre del rey veinte mil nombres?
> *¡A las armas, nombre mío!* Un mezquino súbdito amenaza
> Vuestra gloriosa grandeza.
>
> (III, 2, 83 ss.)

Este estado de semirrealidad, de olvido y sopor del rey, prefigura el «Bufón» real del castillo de Flint. Y, de modo similar, el prototipo divino de geminación, el Dios-hombre, comienza a acusar su presencia cuando Ricardo alude a la traición de Judas:

> ¡Serpientes incubadas al calor de mi pecho, que ahora muerden mi corazón!
> ¡Tres Judas, cada uno tres veces peor que Judas!
>
> (III, 2, 131 ss.)

Parece que Ricardo se ha percatado de que su vicariato del Cristo divino puede también implicar un vicariato del Cristo humano, y que él, el

[17] Sobre el cuerpo político como mero nombre, véase, por ejemplo, Pollock y Maitland, *History*, I, p. 490, n. 8: «Le corporacion... n'est que un nosme, que ne poit my estre vieu [véase *supra*, cap. I, nn. 2 y 3], et n'est my substance». Véase también Gierke, *Gen. R.*, III, p. 281, acerca de los cuerpos corporativos como *nomina iuris*, a *nomen intellectuale*, y las conexiones con el nominalismo filosófico.

real ministro elegido por el Señor, quizá deberá seguir también a su divino Maestro en su humana humillación y tomar la cruz.

Sin embargo, ni el Bufón geminado ni el Dios geminado son los protagonistas de esta escena. Pero sí se adivina su cercanía cuando el cuerpo natural y mortal del rey entra en el foro:

> Hablemos de tumbas, de gusanos y epitafios...
>
> (III, 2, 145 ss.)

Ya no sólo prevalece la humanidad del rey sobre la divinidad de la Corona, ni la mortalidad sobre la inmortalidad; sino lo que es peor, la realeza parece haber cambiado de esencia. Lejos ya de ser inmune a la «minoría de edad y la vejez, ni ningún otro defecto natural ni flaqueza», la condición de rey viene a significar la muerte y nada más que la muerte. Y la larga procesión de reyes torturados a la que Ricardo pasa revista es una prueba de ese cambio:

> Por el amor de Dios, sentémonos sobre este suelo
> Y recordemos tristes historias de muertes de reyes:
> Cómo fueron destronados unos, muertos otros en la guerra,
> Atormentados otros por los fantasmas de aquellos que destronaron,
> Envenenados unos por sus mujeres, traicionados otros durante el [sueño;
> *Todos asesinados;* pues dentro de la hueca corona
> Que rodea las mortales sienes de un rey,
> Tiene la Muerte su corte, y allí se sienta el macabro payaso
> Burlándose de su grandeza y mofándose de su pompa,
> Permitiéndole a veces un respiro, un breve acto,
> Para que juegue a reinar, para hacerse temer, para matar con la mirada,
> Infundiéndole presunción y vano orgullo,
> Como si la carne que reviste nuestras vidas
> Fuese de un bronce inexpugnable: y después de así divertirse
> Llega al final, y con un delgado alfiler
> Atraviesa la muralla de su castillo, y ¡adiós, rey!
>
> (III, 2, 155 ss.)

Aquí el rey que «nunca muere» ha sido sustituido por el rey que muere siempre y que sufre la muerte con más crueldad que el resto de los mortales. Se ha disuelto la unidad del cuerpo natural con el inmortal cuerpo político, «este cuerpo doble, distinto de ambos» (*vid.* p. 46). Han desaparecido también las prerrogativas reales de cualquier tipo, y lo único que permanece es la endeble naturaleza humana del rey:

No ridiculicéis la carne y la sangre
Con solemnes reverencias, dejad a un lado el respeto,
La tradición, las formas y los deberes ceremoniales,
Pues no me habéis comprendido en todo este tiempo;
Vivo del pan, como vosotros, siento la necesidad,
Sufro el dolor, necesito amigos, y estando de esta forma limitado,
¿Cómo podéis decirme a mí que soy rey?

(III, 2, 171 ss.)

La ficción de la unidad del cuerpo doble se descompone, las esencias divina y humana de los dos cuerpos del rey, ambas tan nítidamente esbozadas en un par de pinceladas, se alzan distintas y enconadas la una con la otra. Por primera vez se toca fondo. Y, ahora, la escena se desplaza al castillo de Flint.

La segunda gran escena (III, 3) de la obra está estructurada de forma similar a la primera. Es cierto que la realeza de Ricardo, su cuerpo político, ha sido mortalmente tocada; pero aún le queda, aunque hueco, el semblante de la realeza. Esto, al menos, puede salvarse. «Todavía tiene el aspecto de un rey», declara York en el castillo de Flint (III, 3, 68), y en el estado de ánimo de Ricardo domina, en un principio, la conciencia de su dignidad real. Había decidido de antemano presentarse como rey en el castillo de Flint:

Un rey, esclavo del infortunio, al infortunio obedecerá con majestad.

(III, 3, 210)

Actúa en consecuencia; y así reprende severamente a Northumberland por haber olvidado la genuflexión debida por un súbdito y vasallo a su señor, y ministro de Dios:

Estamos sorprendidos, y todo este tiempo
Hemos esperado la temerosa flexión de vuestra rodilla,
Pues creíamos ser vuestro legítimo rey:
Y si lo somos, ¿cómo osan vuestras piernas
Olvidar su respetuoso deber hacia nuestra presencia?

(III, 3, 73 ss.)

Aquí comienza el movimiento en cascada, como en la escena anterior. Las huestes celestiales son evocadas de nuevo, esta vez son ángeles vengadores y «ejércitos de pestilencia» que Dios reúne en sus nubes «para socorrernos» (III, 3, 85 ss.). Otra vez, desempeña su papel el «Nombre» de la realeza:

¡Oh, que yo fuera tan grande
Como mi dolor, o más pequeño que mi *nombre*!

(III, 3, 136)

¿Debe (el rey) perder
El nombre de rey? Que en nombre de Dios lo pierda.

(III, 3, 145 ss.)

Del ensombrecido nombre de la realeza surge, una vez más, el sendero que conduce a una nueva desintegración. Ya no personifica Ricardo el cuerpo místico de sus súbditos, y de la nación. Es la naturaleza miserable y mortal de un hombre solo la que sustituye al rey como Rey:

Cambiaré mis joyas por un sencillo rosario.
Mi espléndido palacio por una ermita,
Mi vistoso atuendo por una túnica de mendigo,
Mis copas cinceladas por una escudilla,
Mi cetro por el bordón de un peregrino,
Mis súbditos por un par de santos tallados,
Y mi vasto reino por una tumba pequeña,
Una pequeña, pequeñísima tumba, una oscura tumba.

(III, 3, 147 ss.)

Al estremecimiento de estas oraciones anafóricas le sigue una abundante serie de sombrías imágenes de una tenebrosidad gótica. Sin embargo, la escena segunda, a diferencia de la primera, no termina con esas explosiones de autocompasión que recuerdan no la Danza de la Muerte, sino a una danza alrededor de la propia tumba. Se llega a un estado de mayor abyección.

La degradación de tono para peor la marca Northumberland cuando invita a Ricardo a bajar al patio del castillo para encontrarse con Bolingbroke, y cuando Ricardo, cuyo símbolo personal era «el sol saliendo de una nube», responde en un lenguaje confuso de lucidez y juegos de palabras escabrosos:

Abajo, abajo voy como el resplandeciente Faetón:
Incapaz de manejar los desbocados corceles...
¿Al patio de abajo? Donde se degradan los reyes
Acudiendo a la llamada de los traidores, y otorgándoles su perdón.
¿Al patio de abajo? ¡Bajemos! ¡Abajo la corte! ¡Abajo el rey!
Pues chillan los búhos de la noche donde las alondras debieran cantar.

(III, 3, 178 ss.)

Ya se ha señalado unas cuantas veces la importancia que en *Ricardo II* tiene el simbolismo del sol (fig. 4); incluso algún pasaje parecerá la descripción de una moneda romana *Oriens Augusti* (III, 1, 36-53; cfr. fig. 32 c)[18]. Las imágenes de sol entreveradas en la respuesta de Ricardo reflejan el «resplandor de la catástrofe» de una manera que recuerda el *Ícaro* de Brueghel y la caída de Lucifer del Empíreo, y también reflejan esos «filamentos de resplandor... que se ciernen en torno a los miembros de los ángeles caídos». Por otra parte, «la llamada de los traidores» puede ser una reminiscencia de los «tres Judas» de la escena anterior. De cualquier manera, las imágenes bíblicas no tienen mayor importancia en la escena del castillo de Flint: están reservadas para la escena de Westminster. En Flint, el poeta ofrece otra visión, junto con las de los atolondrados Faetones e Ícaros.

> No digo sino tonterías, y os reís de mí,

comenta Ricardo (III, 3, 171), comenzando a sentirse avergonzado. Northumberland nota también la repentina tensión:

> La pena y el dolor de corazón le hacen desvariar, como un hombre desesperado.
>
> (III, 3, 185)

En esta escena, Shakespeare trae a colación la imagen de otro tipo humano, el Bufón, que también es dos en uno, y al cual introduce tan a menudo en otras obras como antítesis de señores y reyes. Ricardo II representa ahora el papel de ambos: es el bufón de su persona real y el bufón de la realeza. Por lo que se convierte en algo menos que un simple «hombre» o que (como en la escena de la playa) un «rey-cuerpo natural». A pesar de todo, sólo en su nuevo papel de Bufón –un bufón que representa a un rey y un rey que representa a un bufón– puede Ricardo soportar el encuentro

---

[18] *Sobre el símbolo del «sol naciente»* de Ricardo, véase P. Reyher, «Le symbole du soleil dans la tragédie de Richard II», *Revue de l'enseignement des langues vivantes* XL (1923), pp. 254-260; para más información sobre esta materia, véase Wilson, «Introducción», p. xii, n. 3, y, acerca de posibles predecesores que usaron esa misma divisa, J. Gough Nichols, «Observations on the Heraldic Devices on the Effigies of Richard the Second and his Queen», *Archaeologia* XXIX (1842), pp. 47 ss. Véase, sobre el «Sol de York» (*Ricardo III*, I, i, 2), también H. Green, *Shakespeare and the Emblem Writers* (Londres, 1870), p. 223; y, sobre el problema del *Oriens Augusti*, véase mi próximo trabajo. El «sol saliendo de las nubes» era entonces el estandarte que portaba el Príncipe Negro; Ricardo II tenía un sol resplandeciente tirado por un ciervo blanco, por lo que su bandera estaba sembrada de diez soles «en esplendor» con un ciervo blanco alojado dentro; véase Lord Howard de Walden, *Banners, Standards, and Badges from a Tudor Manuscript in the College of Arms* (De Walden Library, 1904) figs. 4, 5, 71. Le estoy grandemente agradecido a Mr. Martin Davies, de la National Gallery de Londres, por haberme llamado la atención sobre este MS.

con su victorioso primo y sostener hasta el final, con Bolingbroke arrodillado delante de él, la comedia de su quebradiza y dudosa realeza. De nuevo comienza a «desvariar», es decir, a hacer juegos de palabras:

> Querido primo, rebajas tu rodilla de príncipe
> Y honras la baja tierra al besarla...
> Levantaos, primo: tu corazón está levantado, lo sé,
> Al menos hasta aquí *(tocándose la cabeza),* aunque tu rodilla esté rebajada.
>
> (III, 3, 190 ss.)

Los juristas habían alegado que el cuerpo político del rey estaba totalmente desprovisto de «defectos y debilidades naturales». Sin embargo, aquí parece dominar la «debilidad». Y aún no se ha tocado fondo, sino que paulatinamente, con cada escena, se desciende un nuevo peldaño. «rey-cuerpo natural» en la primera escena, «rey-bufón» en la segunda: con esos dos seres gemelos se degrada aún más a la deidad geminada en la escena de la abdicación semisacramental. Pues el «Bufón» es el punto de transición entre el «Rey» y el «Dios», y nada podría parecer más deplorable que un Dios encarnado en la miseria de un hombre.

Al comienzo de la tercera escena (IV, 1) prevalece de nuevo –por tercera vez– la imagen de la realeza sacramental. En la escena de la playa de Gales el propio Ricardo había sido portador por derecho divino de la arrogancia de la realeza; en el castillo de Flint se había «propuesto» salvar al menos la apariencia del rey y justificar el «Nombre», aunque el título ya no acompañaba a su condición; en Westminster, él mismo es incapaz de explicar su realeza. Otra persona hablará entonces por él, para interpretar la imagen de la realeza establecida por Dios; y será precisamente un obispo. El obispo de Carlisle representa en esta ocasión al *logothetes.* De nuevo provoca la aparición del *rex imago Dei:*

> ¿Qué súbdito puede sentenciar a su rey?
> ¿Y quién de los aquí sentados no es súbdito de Ricardo?...
> ¿Y será la imagen de la majestad de Dios,
> Su capitán, lugarteniente, vicario,
> Ungido, coronado, establecido desde muchos años,
> Juzgada por el hálito de un inferior,
> Y ni siquiera estando él presente?
> ¡Oh, no permitáis, Dios mío,
> Que en un país cristiano las almas civilizadas
> Cometan una acción tan atroz, negra y obscena!
>
> (IV, 1, 121 ss.)

Éstos son, expresado en un estilo medieval, los caracteres del *vicarius Dei*. También siguiendo la tradición medieval, el obispo de Carlisle contempla el presente en contraposición con el pasado bíblico. Y si es cierto que deja a Ricardo concluir poniendo de manifiesto la semejanza entre la humillación del rey y la de Cristo, será el obispo quien prepare previamente el ambiente bíblico, al profetizar los horrores futuros y predecir el Gólgota de Inglaterra:

> El desorden, el horror, el miedo y la rebelión
> Habitarán esta tierra, que entonces será llamada
> El campo del Gólgota, o el lugar de las calaveras.
>
> (IV, 1, 142 ss.)

El obispo es arrestado inmediatamente por este temerario discurso, pero ya ha preparado el ambiente para que entre el rey Ricardo.

Al ser conducido a la sala de Westminster, el rey recoge el tono bíblico del obispo, y exclama ante la hostil asamblea de nobles que rodean a Bolingbroke:

> ¿No me aclamaron a veces con un «¡Salve!»?
> Así, también, Judas a Cristo: pero Él, entre doce,
> Encontró fidelidad en todos menos uno: yo, entre doce mil, en ninguno.
>
> (IV, 1, 169)

Por tercera vez se menciona el nombre de Judas para estigmatizar a los enemigos de Ricardo. Pronto se hará uso de Pilatos para completar el inequívoco paralelismo. Pero antes de ser entregado a sus jueces y tomar su cruz, el rey Ricardo debe «despojarse» de su realeza.

La escena en la que Ricardo «se despoja de su realeza» y libera a su cuerpo político deja al espectador sin aliento. Es una escena de solemnidad sacramental, puesto que el rito eclesiástico de anular los efectos de la consagración no es menos solemne, o de menor peso, que el ritual que ha investido de la dignidad sacramental. Sin mencionar el rígido ceremonial que se observaba en la degradación de un caballero de la Orden de la Jarretera, o del Toisón de Oro[19], existía ya el famoso precedente del papa Celestino V, quien,

---

[19] La *Forma degradationis* eclesiástica era, en su totalidad, fielmente observada; véase el *Pontifical de Guillermo Durante* (h. 1293-1295), III, cap. 7, §§ 21-24, ed. M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, LXXXVIII, Roma, 1940), III, pp. 607 ss., y Apéndice IV, pp. 680 ss. La persona, para ser degradada, ha de estar con todos los pontificales; entonces, los lugares de su unción son limpiados con ácido; y, finalmente, «seriatim et sigillatim detrahit [episcopus] illi omnia insignia, sive sacra ornamenta, que in ordinum susceptione recepit, et demum exuit illum habitu clericali...». Véase también S. W. Findlay, *Canonical Norms Governing the*

en el Castel Nuovo de Nápoles, se había «despojado» de su condición arrancándose del cuerpo con sus propias manos las insignias de la dignidad a la que renunciaba: anillo, tiara y púrpura. Pero mientras que el papa Celestino renunciaba a su dignidad frente a sus electores del Colegio de cardenales, Ricardo, rey hereditario, abdicaba de su oficio ante Dios: *Deo ius suum resignavit*[20]. La escena shakespeariana en la cual Ricardo «se despoja de su realeza con solemnidad hierofántica» ha atraído la atención de muchos críticos, y Walter Pater la ha llamado, muy acertadamente, un rito invertido, un rito de degradación y una ceremonia larga y agónica, en la que se invierte el orden de la coronación[21]. Como ninguna persona tiene el derecho de tocar al ungido de Dios y portador real de un *character indelebilis*[22], el rey Ricardo, cuando se ve obligado a colgar los hábitos, resulta ser su propio oficiante:

> ¿Soy yo a la vez sacerdote y sacristán? Pues, entonces, amén.
>
> (IV, 1, 173)

Poco a poco despoja su cuerpo político de los símbolos de su dignidad y expone su pobre cuerpo natural a los ojos del espectador:

> Mirad, ahora, cómo me deshago a mí mismo:
> Retiro este agobiante peso de mi cabeza,

Disposition and Degradation of Clerics (Washington, 1941). Sobre los caballeros, véase O. Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund* (Basilea, 1926), p. 62 (con las notas de la p. 272); también Du Cange, *Glossarium*, s. v. «Arma reversata».

[20] Sobre el papa Celestino V, véase F. Baethgen, *Der Engelpapst* (Leipzig, 1943), p. 175; sobre Ricardo, *Chronicle of Dieulacres Abbey*, ed. M. V. Clarke y V. H. Galbraith, «The Deposition of Richard II», *Bulletin of the John Rylands Library* XIV (1930), pp. 173, también la 146.

[21] W. Pater, *Appreciations* (Londres, 1944), pp. 205 ss.; Wilson, XV ss.; Palmer, *Political Characters*, p. 166.

[22] Cfr. Chrimes, *Const. Ideas*, p. 7, n. 2, citando los *Annales Henrici Quarti*, ed. Riley (Rolls Series), p. 286: «Noluit renunciare spirituali honori *characteris sibi impressi* et inunctioni, quibus renunciare non potuit nec ab hiis cessare». La cuestión de si el rey, a través de su unción, tenía o no un *character indelibilis* en un sentido técnico es demasiado complicada para ser discutida aquí. De hecho, la noción del «carácter sacramental» se desarrolló únicamente en la época en que las consagraciones reales (imperiales) estaban excluidas del conjunto de los siete sacramentos; cfr. F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, VIII, p. 2), Paderborn, 1908. Sobre la actitud del papa Inocencio III, véase *infra*, cap. VII, nn. 14 ss., también la 18. Otro asunto bien diferente es la opinión general acerca del carácter sacramental de las unciones reales y de la utilización incorrecta del término *sacramentum*; véase, respecto de lo último, por ejemplo, P. E. Schramm, «Der König von Navarra (1035-1512)», *ZfRG*, germ. Abt., LXVIII (1951), p. 147, n. 72 (el papa Alejandro IV refiriéndose a la consagración real como *sacramentum*). Véase, en general, E. Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland* (Wurzburgo, 1942), I, pp. 86 ss., 90, 208, 279; II, 304; P. Oppenheim, «Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit», *Ephemerides Liturgicae* LVIII (1944), pp. 42 ss.; y, sobre Inglaterra en particular, las conocidas declaraciones de Pedro de Blois (*PL*, CCVII, 440*D*) y Grosseteste (*Ep.*, CXXIV, ed. Luard, p. 350). En realidad, la falta de precisión se dio en todas las épocas.

Este incómodo cetro de mis manos,
Este vaivén de orgullo real de mi corazón;
Con mis propias lágrimas borro el óleo de mi consagración,
Con mis propias manos entrego mi corona,
Con mi propia lengua reniego de mi sagrada condición,
Con mi propio aliento libero todos los juramentos a mí debidos;
De toda pompa y majestad, yo abjuro...

(IV, 1, 203 ss.)

Desprovisto así de toda su gloria anterior, Ricardo parece recurrir de nuevo a su ardid del castillo de Flint, al papel del bufón, al aclamar a su «sucesor» con palabras de doble filo[23]. Pero esta vez el disfraz de bufón no surte efecto. Ricardo rehúsa «desenredar la maraña de sus locuras pasadas», que su calculador enemigo Northumberland le exige que lea en alto. Tampoco puede ya escudarse en su «Nombre», pues éste también ha desaparecido irremisiblemente:

No tengo nombre...
Y no sé ya qué nombre darme a mí mismo.

(IV, 1, 254 ss.)

Con un nuevo chispazo de inventiva, intenta esconderse detrás de otra pantalla. Crea una nueva escisión, una rendija por la que su gloria pasada pueda escapar, y así sobrevivir. Contra su perdida realeza externa levanta una realeza interna, obliga a su verdadera realeza a replegarse al hombre interior, al alma, a la mente y a los «pensamientos reales»:

Podéis deponer mi gloria y mi condición,
Pero no mis penas, pues de ellas soy todavía rey.

(IV, 1, 192 ss.)

Invisible su realeza, relegada a su interior; visible su carne, y expuesta al desprecio y la mofa, a la lástima y al ridículo; no le queda sino un paralelo a su miserable persona: el humillado Hijo del Hombre. No sólo Northumberland, exclama Ricardo, se verá incluido «como maldito en el libro del Cielo», sino muchos otros también:

No, todos los que aquí estáis y me contempláis
Mientras me azota la desgracia,

[23] Acto IV, 1, 214 ss.

Aunque algunos, con Pilatos, os laváis las manos,
Mostrando una falsa compasión; y vosotros, Pilatos,
Me habéis entregado a mi amarga cruz
Y todas las aguas no pueden lavar vuestro pecado.

(IV, 1, 237)

No es por casualidad que Shakespeare introduce aquí la imagen de Cristo ante Pilatos, ridiculizado como rey de los judíos y entregado a la Cruz, como símbolo de Ricardo. Fuentes contemporáneas de aquellos acontecimientos, en las que se inspiraría Shakespeare, describen esta escena de forma similar.

> En esta hora me recordó (Bolingbroke) a Pilatos, quien hizo azotar a Nuestro Señor Jesucristo y después le hizo traer ante la multitud de judíos, diciendo: «Señores, he aquí vuestro rey», quienes replicaron: «¡Sea crucificado!». Entonces Pilatos se lavó las manos, diciendo: «Soy inocente de esta sangre justa». Y así les entregó a Nuestro Señor. De igual manera hizo el duque Enrique cuando entregó a su legítimo señor al populacho de Londres, para que, si le mataban, pudiera él decir: «Soy inocente de este hecho»[24].

El paralelismo entre Bolingbroke-Ricardo y Pilatos-Cristo refleja un sentimiento muy extendido entre los grupos antilancastrianos. Este sentimiento fue resucitado, hasta cierto punto, en la época Tudor. Pero esto no es lo que aquí importa, puesto que Shakespeare, al utilizar esta comparación bíblica, lo hace para integrar en ella la total evolución de la desgracia de Ricardo, que aún no ha alcanzado su nadir. El Hijo del Hombre, a pesar de su humillación y de las burlas, continuó siendo el *deus absconditus*, el «Dios oculto» en relación con el hombre interior, de la misma manera que el Ricardo de Shakespeare quiso confiar por un instante en su oculta realeza interna. Pero esta realeza interna también se disolverá, pues, de pronto, ante su Pilatos lancastriano, Ricardo cae en la cuenta de que nada tiene que ver con Cristo, y de que su sitio está más entre los Pilatos y los Judas, porque, lejos de ser menos traidor que ellos, lo es aún más: ha traicionado a su inmortal cuerpo político, y a la monarquía tal como venía siendo hasta entonces:

---

[24] Este pasaje se encuentra en la *Chronique de la Traïson et Mort de Richard II*, ed. B. Williams, en English Historical Society, 1846, y en el poema francés de Creton, *History of the Deposition of Richard II*, ed. J. Webb, en *Royal Society of the Antiquaries* (Londres, 1819). La versión inglesa del siglo XV que se ha citado aquí fue editada por J. Webb, en *Archaeologia* XX (1824), p. 179. Sobre estas fuentes, véase Wilson, «Introducción», lviii, cfr. xvi ss. y p. 211. Es natural que el crimen de traición evocase la comparación con Judas. También era corriente la comparación con Pilatos (véase, por ejemplo, Dante, *Purgatorio*, XX, 91), aunque su papel no siempre tenía connotaciones negativas; véase, por ejemplo, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938), p. 231, n. 104, sobre el tema del rol de Pilatos en el ceremonial del emperador bizantino, que se lavaba simbólicamente las manos el miércoles de ceniza.

Mis ojos están arrasados de lágrimas, no pueden ver...
Pero pueden ver la cuadrilla de traidores que aquí hay.
No, si los vuelvo sobre mí mismo,
Me siento tan traidor como los demás:
Pues he dado el consentimiento de mi alma
Para despojar de su pompa el cuerpo de un rey.

(IV, 1, 244)

Esto es, el cuerpo natural del rey ha traicionado al cuerpo político, a la «pompa del cuerpo de un rey»; parecería que la autoacusación de traición de Ricardo fuese un antecedente del cargo de alta traición cometida por el *r*ey contra el *R*ey en 1649.

Este desdoblamiento no constituye todavía el clímax de las duplicaciones de Ricardo, puesto que el proceso de división de su personalidad se seguirá desarrollando implacablemente. Vuelve a aparecer de nuevo la metáfora de la «monarquía-sol», aunque esta vez aparece en sentido inverso, cuando Ricardo se desmarca con esa comparación tan imaginativa:

¡Oh, que fuera yo un rey muñeco de nieve
Expuesto al sol de Bolingbroke
para derretirme en gotas de agua!

(IV, 1, 260 ss.)

Pero no será ante este nuevo sol –símbolo de divina majestad– que Ricardo «se derrita», y con él también la imagen de la monarquía en su sentido más temprano[25]; tanto su majestad arruinada como su humanidad sin nombre se disuelven ante la contemplación de su propio rostro.

La escena del espejo es el clímax de esa tragedia de la personalidad dual. El espejo tiene cualidades mágicas y el mismo Ricardo es el brujo que, a semejanza del mago atrapado y arrinconado de los cuentos de hadas, se ve forzado a utilizar sus poderes contra sí mismo. El rostro físico que refleja el espejo ya no es el de la experiencia personal de Ricardo, su apariencia externa ya no es idéntica a la del hombre interior. La triple pregunta «¿Era ésta la cara...?», y su respuesta, vuelve a reflejar las tres facetas principales de la naturaleza doble: Rey, Dios (Sol) y Bufón:

¿Era ésta la cara
Que cada día bajo su techo
Alberga diez mil hombres?
¿Era ésta la cara

[25] Véase más adelante, pp. 115 ss.

Que, como el sol, deslumbraba a cuantos la contemplaban?
¿Era ésta la cara que afrontó tantas locuras
Y al fin fue confrontada por Bolingbroke?

(IV, 1, 281)

Cuando al final, enfrentado con la «gloria quebradiza» de su cara, Ricardo arroja el espejo al suelo, no sólo se hacen añicos el pasado y el presente de Ricardo, sino todos los aspectos de un supramundo. Su catoptromancia ha terminado. Los rasgos que se reflejan en el espejo descubren que carece ya de toda posibilidad de obtener un nuevo cuerpo o supercuerpo: un majestuoso cuerpo político de rey, la divinidad del ministro elegido del Señor, las locuras del bufón, e incluso la aflicción más profundamente humana que pertenece al hombre interior. El espejo roto supone, o es en sí, la destrucción de toda posible dualidad. Todas esas facetas terminan reduciéndose a una: la cara banal y la insignificante *physis* de un hombre desgraciado, una *physis* vacía de toda metafísica. Es a la vez más y menos que la muerte. Es la *sucesión [demise]* de Ricardo y el resurgimiento de un cuerpo natural.

BOLINGBROKE:
Id, subidle alguno de vosotros a la Torre.

RICARDO:
¡Ah, bien! ¿Subirme? Escaladores sois todos,
Que os eleváis fácilmente con la caída de un rey legítimo.

(IV, 1, 316 ss.)

PLOWDEN:
Demise es una palabra que significa que hay separación entre los dos cuerpos; y que el cuerpo político se traslada de un cuerpo natural, ahora muerto o desprovisto de la dignidad real, a otro cuerpo natural[26].

La tragedia del rey Ricardo II ha sido siempre considerada una obra política[27]. La escena del destronamiento, aunque fue interpretada muchas veces después del primer estreno, en 1595, no se imprimió –quizá por prohibición– hasta después de la muerte de Isabel I[28]. En general, las obras históricas interesaban al público inglés, sobre todo en los años que

---

[26] Plowden, *Reports*, p. 233a; véase *supra*, cap. I, n. 13.
[27] Palmer, *Political Characters*, pp. 118 ss.
[28] Wilson, «Introducción», xvi ss., xlix; también Child *(ibid.)*, lxxvii ss.; cfr. Keeton, *Legal Problems*, p. 163.

siguieron a la destrucción de la Armada Invencible; pero *Ricardo II* atraía la atención de forma especial. Entre otras razones, porque, para los contemporáneos de Shakespeare, el conflicto entre Isabel I y Essex se asemejaba al de Ricardo y Bolingbroke. Es bien conocido cómo en 1601, la víspera de su rebelión fallida contra la reina, el conde de Essex organizó una representación especial de *Ricardo II* en el teatro del Globe para sus partidarios y los ciudadanos de Londres. A lo largo del proceso que se siguió contra Essex, esta representación fue bastante discutida por los jueces reales –entre los cuales se hallaban dos de los más grandes juristas de la época, Coke y Bacon–, quienes no podían ignorar las alusiones al presente que la representación de la obra pretendía[29]. También es bien conocido que la reina Isabel miraba con malos ojos esta tragedia. En el momento de la ejecución de Essex, se había quejado de que «esta tragedia había sido representada cuarenta veces en casas y en la calle», y la reina llevó su identificación con el protagonista de la obra al extremo de exclamar: «Yo soy Ricardo II, ¿no lo sabéis?»[30].

Ricardo II siguió considerándose posteriormente una obra política. Estuvo prohibida bajo el reinado de Carlos II, en la década de 1680. La obra ilustraba, quizá demasiado abiertamente, los últimos acontecimientos de la historia revolucionaria de Inglaterra, el «Día del Martirio del Bendito Rey Carlos I», tal como lo conmemoraba en aquellos años el devocionario oficial de la Iglesia anglicana[31]. En la época de la Restauración se evitaba todo este tipo de recuerdos, y no gustaba esta tragedia que recogía no sólo el concepto de un rey mártir al modo de Cristo, sino también la idea desagradable de la separación violenta de los dos cuerpos del rey.

No sorprendería nada que el propio Carlos I hubiese considerado su trágico destino en términos análogos a los del *Ricardo II* de Shakespeare y la naturaleza geminada del rey. En algunas copias del *Eikon Basilike* viene recogido un lamento, un largo poema también llamado *La majestad afligida,* que se atribuye a Carlos I, y en el cual el desafortunado rey, si es que fue realmente el poeta, alude claramente a los dos cuerpos del rey:

> Con mi propio poder hieren mi majestad,
> En nombre del Rey destronan al rey mismo.
> Así, el diamante es destruido por su propio polvo[32].

---

[29] Wilson, xxx ss.; Keeton, pp. 166, 168.

[30] Wilson, xxxii.

[31] Wilson, xvii; Child, lxxix.

[32] Según R. Freeman, *English Emblem Books* (Londres, 1948), p. 162, n. 1, el poema fue impreso por primera vez en el *Eikon Basilike,* edición de 1648. M. Barnard Pickel, *Charles I as Patron of Poetry and Drama* (Londres, 1938), que incluye el poema completo en el Apéndice C, parece afirmar (p. 178) que fue publicado por vez primera en las *Memoirs of the Duke of Hamilton* (Londres, 1677), del obispo Burnet, obra dedicada a Carlos II. Varias estanzas han sido también publicadas por F. M. G. Higham, *Charles I* (Londres, 1932), p. 276.

III

LA REALEZA CRISTOCÉNTRICA

1. El Anónimo Normando

Aunque es indudable que la ficción legal de los dos cuerpos del rey era un rasgo característico del pensamiento político de la época isabelina y de los primeros Estuardo, sería desacertado suponer que aquellas especulaciones se limitaran a los siglos XVI y XVII, o careciesen de antecedentes.

Quizá no fuera de conocimiento general, pero es probable que al menos aquel eminente isabelino, el arzobispo Matthew Parker, supiera que, casi cinco siglos antes de su época, un autor medieval anónimo había desarrollado una serie de ideas interesantes sobre la persona «geminada» del rey. Pues el arzobispo Parker, que poco antes de su muerte, en 1575, había legado su espléndida biblioteca a su antigua Facultad del Corpus Christi de Cambridge, tenía entre sus tesoros el único manuscrito existente de unos tratados políticos y teológicos de gran interés, escritos por un clérigo de nombre desconocido, alrededor del año 1100. Los tratados revelan, en un lenguaje muy atrevido, los sentimientos apasionadamente antigregorianos y ardientemente monárquicos del autor; todavía se desprende de ellos el calor de la Querella de las Investiduras. Desde que se publicaran por primera vez, hace ahora unos cincuenta años, estos manuscritos han atraído cada vez más la atención de los historiadores; pero, a pesar de todos los esfuerzos eruditos, no ha sido posible precisar el nombre de su autor, aunque el estudio más reciente no deja ninguna duda acerca del hecho de que el «autor anónimo» era un normando oriundo de Normandía y, quizá, incluso miembro del alto clero de este ducado[1].

[1] El grueso de los Tratados anónimos fue publicado en 1899 por H. Böhmer en *MGH, LdL*, III, pp. 642-678, y en su *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert*

Este autor normando anónimo, que demuestra tener un buen conocimiento de la literatura teológica, la liturgia y el derecho canónico, consigue tratar con su método habitual –siempre tan original, sorprendente y dinámico– todo tipo de problemas eclesiológicos y políticos. Entre los muchos temas por los que se interesó se incluye el que más tarde se definiría como el de la *persona mixta,* institución que implicaba la concurrencia de varias capacidades o estratos. «Mezclas» de toda clase de capacidades se dan, desde luego, tanto hoy día como en cualquier otro tiempo, y bajo casi todo tipo de condiciones. Sin embargo, la unión de dos esferas aparentemente heterogéneas tenía un atractivo especial para una época ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y el otro, de las cosas temporales y las eternas, de lo secular y lo espiritual. Sólo hay que pensar en la «mezcla» entre monje y caballero, que postulaban las órdenes de caballería religiosas, para comprender el modelo de ideales que pudo haber movido a aquella época; y cuando se decía que un abad de Cluny era *angelicus videlicet et humanus,* se trataba de algo más que una metáfora tomada al azar, pues debemos recordar que el monje alegaba ser un ejemplo de *vita angelica* de los seres celestiales, estando todavía en este mundo y en un cuerpo de carne y hueso[2].

Lo que más nos importa aquí es sólo la *persona mixta* en la esfera político-religiosa, que estaba principalmente representada por el obispo y el rey, y donde la «mezcla» se refería a la peculiar combinación de poderes y capacidades espirituales y seculares unidos en una misma persona. En este sentido, la capacidad dual fue una característica habitual y bastante común entre el clero durante la época feudal, en la cual los obispos no eran solamente príncipes de la Iglesia, sino también feudatarios de los reyes. No es necesario aducir ejemplos tan extremos como el de aquel obispo francés que aseguraba guardar el celibato más estricto como obispo, mientras que como barón estaba legalmente casa-

(Leipzig, 1899), pp. 436-497, con un comentario completo sobre los Tratados y sugerencias sobre su autoría (pp. 177-269). Sobre el tema en general, incluida una *bibliographie raisonnée,* véase, además del trabajo de H. Scherrinsky, *Untersuchungen zum sogenannten Anonymus von York* (Wurzburgo-Aumühle, 1940), G. H. Williams, *The Norman Anonymous of ca. 1100 A. D.: Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, XVIII; Cambridge, 1951), cuyo trabajo he utilizado continuamente a lo largo de las páginas que siguen. Sobre la autoría de los tratados, véase Williams, pp. 125 ss.

[2] Véase Juan de Salerno, *Vita S. Odonis,* c. 5, *PL,* CXXXIII, 63C: «Erat enim velut lapis angularis quadrus, angelicus videlicet et humanus», de donde se deduce que, según la exégesis cristiana, la «Piedra Angular» bíblica se identificaba con la unión que hacía Cristo de los «dos muros», es decir, los judíos y los gentiles. En este sentido, pues, Odón de Cluny no sólo recoge un epíteto típico de Cristo, puesto que también se decía que unía «dos muros», los de los ángeles y los hombres. Sobre este concepto, véase G. B. Ladner, «The Symbolism of the Biblical Corner Stone in the Mediaeval West», *Mediaeval Studies* II (1940), pp. 43-60. Sobre el monaquismo como *vita angelica,* véase, por ejemplo, K. Hallinger, «Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys», *DA* X (1954), pp. 417-445, y especialmente, pp. 429 ss.; y sobre *Angelus tuus* como vocativo, véase H. Grégoire, «"Ton Ange" et les Anges de Théra», *BZ* XXX (1929-1930), pp. 641-644.

do; o el caso de Odón de Bayeux, que, a sugerencia de Lanfranc, fue procesado por Guillermo el Conquistador como conde y no como obispo[3]; prueba suficiente de todo esto es que, poco después, la capacidad dual de los obispos sería especificada legalmente en una serie de concordatos que la Santa Sede celebraría con los poderes seculares. De cualquier manera, resulta significativo que una distinción aparentemente tan obvia como la existente entre los aspectos temporales y espirituales de un obispo, y con la cual el problema de las investiduras se había complicado irremediablemente, sólo pudiera plantearse con grandes dificultades; y que sólo gracias principalmente al pensamiento preclaro de una autoridad legal como Ivo de Chartres se pudiese llegar a la conclusión lógica: el reconocimiento del estatus dual de los obispos. Bajo el patrocinio de Ivo, el problema de la investidura de los obispos con las temporalidades, apoyada por la consagración eclesiástica, se reguló en Inglaterra con el concordato de 1107, y desde ese momento el estatus dual de los obispos-barones ingleses quedó claramente definido. En el caso del obispo de Durham, que era, al mismo tiempo, conde palatino bajo el reinado de Eduardo I, los jueces reales declararon que *Habet duos status;* a raíz de lo cual, los jueces formularon, aunque con mayor precisión, lo que ya se había definido en las Constituciones de Clarendon (1164), así como en otras ocasiones[4].

Pero no sólo el obispo, sino también el rey se presentaba como una *persona mixta,* pues se le atribuía una cierta capacidad espiritual como resultado de su consagración y unción. Es cierto que la doctrina papal negó, al final, el carácter clerical del rey, o lo relegó a una serie insignificante de funciones y títulos honoríficos[5]. A pesar de ello, los autores bajomedievales siguieron señalando que el rey no era «puramente laico», o,

---

[3] T. F. Tout, *The Place of Edward II in English History* (Manchester, 1914), p. 130, n. 1; J. Conway Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), p. 22 Sobre Odón de Bayeux, véase O. Vitalis, *Historia ecclesiastica,* III, cap. vii, p. 8, *PL,* CLXXXVIII, pp. 529 ss.; ed. A. Le Prevost (París, 1845), III, p. 191: «Ego non clericum nec antistitem damno, sed comitem meum, quem meo vice preposui regno».

[4] *Las Constituciones de Clarendon,* § 11, ed. Stubbs, *Select Charters* (Oxford, 1921), p. 106; *Close Rolls,* 1296-1302, pp. 330 ss.; Rot. Parl., I, pp. 102 ss.; cfr. Davies, *op. cit.,* p. 23; Pollock y Maitland, I, p. 524. El carácter dual de los obispos también lo resalta F. Accursio; véase G. L. Haskins y E. H. Kantorowicz, «A Diplomatic Mission of Francis Accursius», *English Historical Review* LVIII (1943), pp. 436 y 446, § 27. Las funciones del papa son, desde luego, prácticamente innumerables. Bernardo de Claraval escribía sobre el papa: «Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex: Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus»; y san Bernardo ni siquiera mencionaba sus funciones judiciales y administrativas. Cfr. san Bernardo, *De consideratione,* II, 8, 15, *PL,* CLXXXII, p. 751.

[5] Eichmann, *Die Kaiserkrönung,* I, pp. 203, 282 ss., y 319, sobre las fuciones del rey como vicediácono y lector; véase también la nota siguiente. Sobre la versión del Anónimo Normando de la *persona mixta,* véase, *infra,* la nota 30.

en lenguaje jurídico, que no era una «persona ordinaria»[6]. Sin embargo, alrededor del año 1100, época en la que el autor Anónimo Normando escribió su tratado, el concepto del rey como persona dotada de cualidades espirituales estaba todavía en su máximo esplendor; por lo tanto, buena parte de los aspectos discutidos por este autor han de contemplarse en el contexto de los ideales medievales de la monarquía clerical.

La doctrina de la *persona mixta* no tiene, aparentemente, ninguna relación directa con los dos cuerpos del rey. La duplicación que implica el concepto de la *persona mixta* viene referida a las capacidades temporales y espirituales, y no a los cuerpos natural y político. ¿Pudiera ser, quizá, que el supercuerpo impersonal e inmortal del rey apareciese, durante los primeros siglos de la Edad Media, de una u otra manera, incrustado en la idea misma de su carácter espiritual, resultante de la clericalización del oficio real?[7]. Ésta es, de hecho, la dirección hacia la que apunta el Anónimo Normando, uno de los más ardientes defensores de la esencia espiritual de una monarquía a semejanza de Cristo, y lo mejor que podemos hacer es aprovechar su consejo y seguir su orientación.

El tratado anónimo más conocido, y quizá el más notable, es el *De consecratione pontificum et regum*. Como indica el título, la relación del autor se centra en los efectos de las unciones en la ordenación de reyes y obispos. El Anónimo Normando estudia cronológicamente la institución del Antiguo al Nuevo Testamento, y empieza, por tanto, con las unciones

[6] Véase *supra*, cap. II, n. 22. Sobre la fórmula *imperator (rex) non omnino laicus*, véase Eichmann, «Königs- und Bischofsweihe», p. 58, y también pp. 52 ss., cfr. *Die Kaiserkrönung*, I, pp. 105 ss., 203 y *passim*. Véase también el Ordo de Cencio *(Cencius II)*, ed. P. E. Schramm, «Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung», *Archiv für Urkundenforschung* XI (1929), p. 379: «(Papa) fatiit eum clericum», refiriéndose a la recepción del emperador en los Cánones de San Pedro; véase A. Schulte, «Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen», *Historisches Jahrbuch* LIV (1934), pp. 137 ss.; también Schramm, «Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte», *Studi Gregoriani* II (1947), pp. 425 ss. En relación con el derecho de investidura, véase el Anónimo Normando, *MGH, LdL*, III, p. 679, 16 ss.: «Quare (rex) non est appellandus laicus, quia christus Domini est» (cfr. p. 685, 42 ss.). Algunos juristas posteriores mantuvieron la misma opinión; véase más adelante el cap. VII, n. 16; sobre Sicilia, por ejemplo, Marino de Caramanico, *Prooemium*, en *Lib. aug.*, ed. Cervone, XXXV, y ed. F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milán, 1951), p. 189, 26: «Reges enim non sunt mere laici in quos... spiritualia iura non cadunt». El tópico de que el rey no es una «persona ordinaria» se repitió una y otra vez; para Inglaterra, véase, por ejemplo, G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench* (Londres, 1939), introd., xliii, n. 3. Sobre el rey como *persona mixta*, véase Schramm, *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937), p. 115, n. 1; también Chrimes, *Const. Ideas*, pp. 8 y 387, sobre la interesante declaración del justicia mayor Brian (décimo año del reinado de Enrique VII): «*Quod Rex est persona mixta* car est *persona unita cum sacerdotibus* saint Eglise». De este concepto general se deriva, en último término, la doctrina de los países protestantes sobre el príncipe como una *duplex persona, saecularis et ecclesiastica;* véase Gierke, *Gen. R.*, IV, pp. 66 ss., n. 20; y en general H. Liermann, «Untersuchungen zum Sakralrecht des protestantischen Herrschers», *ZfRG, kan. Abt.*, XXX (1941), pp. 311-383.

[7] Sobre la «clericalización» del oficio real, que comienza, aproximadamente, con Hincmar de Reims y Carlos el Calvo, véase Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), pp. 17, 26 ss.; cfr. Kantorowicz, *Laudes regiae*, pp. 78 ss., y passim.

de los reyes de Israel. De momento, podemos olvidar el hecho de que el autor se refiere no sólo a la unción de los reyes de Israel, sino también a la de Aarón y la de los sumos sacerdotes israelitas, cuando escribe:

> Debemos, por tanto, reconocer [en el rey] una *persona geminada*, una proveniente de la naturaleza geminada, y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las personalidades, era, por naturaleza, un hombre individual; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por la gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre[8].

Este pasaje presenta un sorprendente paralelismo con los argumentos de los juristas Tudor, si bien en un lenguaje más teológico que constitucional. Estos juristas no hablaban, desde luego, de la gracia, sino del gobierno del pueblo inglés, y, probablemente, hubieran dicho «uno [un cuerpo] proveniente de la naturaleza, el otro del gobierno»; sin embargo, tanto el autor normando como los juristas Tudor llegaron a una ficción similar: la de un supercuerpo real unido de forma misteriosa al cuerpo natural e individual del rey. Las similitudes entre estos dos conceptos no deben hacernos olvidar, sin embargo, el hecho de que exista alguna extraña diferencia «fisiológica» entre el rey «geminado» medieval y su descendiente Tudor de cuerpo doble.

Los reyes a los que se refiere el autor anónimo son los *christi*, los reyes ungidos del Antiguo Testamento que han estado presagiando el advenimiento del verdadero *Christus* regio, el Ungido de la Eternidad. Después del advenimiento de Cristo en la carne, después de su ascensión y exaltación como Rey de la Gloria, la monarquía terrenal sufrió, consecuentemente, un cambio, y le fue asignada una función propia en la economía de la salvación. Los reyes del Nuevo Testamento ya no podían figurar como los «anunciadores» de Cristo, sino más bien como sus imitadores. El gobernante cristiano se convirtió en el *Christomimêtês* –literalmente, el «actor» o «personificador» de Cristo–, que representaba en la escena terrena la imagen viviente del Dios con dos naturalezas, e incluso las dos naturalezas separadas. El prototipo divino y su vicario visible llegaron a presentar un gran parecido, puesto que en un principio eran un reflejo el uno del otro; y, según el autor normando, había, quizá, una única, aunque esencial, diferencia entre el ungido de la Eternidad y su imagen (antitipo) terrena, el ungido en

[8] *MGH, LdL*, III, p. 664, 2 ss.: «Itaque in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona, una ex natura, altera ex gratia, una in hominis proprietate, altera in spiritu et virtute. Una, qua per conditionem nature ceteris hominibus congrueret, altera qua per eminentiam deificationis et vim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter individuus homo, in altera per gratiam Christus, id est Deus-homo».

el Tiempo: Cristo era Rey y *Christus* por su propia naturaleza, mientras que su vicario en la tierra era rey y *christus* sólo por la gracia. Pues, mientras que el Espíritu «saltaba» sobre el rey terreno en el momento de su consagración para hacer de él «otro hombre» *(alius vir)*, y para transfigurarle en el Tiempo, ese mismo Espíritu era desde la Eternidad uno con el Rey de la Gloria y seguiría siendo uno con Él para toda la Eternidad[9]. En otras palabras, el rey se «deifica» por un corto espacio de tiempo en virtud de la gracia, mientras que el Rey celestial es Dios eternamente por naturaleza.

Ésta es la antítesis que utiliza el Anónimo Normando una y otra vez. No es, sin embargo, de su propia invención, sino que reproduce sencillamente conceptos teológicos de sobra conocidos. La antítesis de *natura* y *gratia* se utilizaba habitualmente para señalar no sólo que la debilidad de la naturaleza humana se enmendaba por la gracia, sino que también la gracia disponía la participación del hombre en la misma naturaleza divina. En este mismo sentido, la antítesis de *natura* y *gratia* constituyó el vehículo para la «deificación» que del hombre en general, y no sólo de los reyes consagrados y ungidos, se hizo en los primeros tiempos de la cristiandad. Sin embargo, el autor normando aplicaba aquella «deificación por la gracia» principalmente al rey, como una emanación de su unción y del acto ritual de la consagración, y empleaba la antítesis para señalar que la «eminencia de la deificación» confería al rey un cuerpo de gracia por el cual devenía «otro hombre» que superaba a todos los demás; el autor describe esta deificación como un término afín al griego *apotheosis* y al antiguo romano *consecratio*[10]. Es cierto que esta antítesis le sirvió al Anónimo Normando para captar con nitidez la diferencia inherente entre el Dios y el rey; pero también le sirvió para difuminar esa línea de separación, y mostrar dónde acababa la diferencia entre «Dios por naturaleza» y «dios por la gracia»; esto es, en el caso de la *potestas* o poder. La esencia y la sustancia del poder se afirman iguales tanto en Dios como en el rey, independientemente de si ese poder se posee por naturaleza o es sólo adquirido por la gracia.

> El poder del rey es el poder de Dios. Este poder es, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios y

[9] *Ibid.*, p. 665, 2 ss.: «Post unctionem vero insilivit in eum spiritus Domini, et propheta factus est, et mutatus est in virus alium». Es de este «advenimiento» del Espíritu Santo de donde las dos personalidades del rey provenían realmente; cfr. pp. 664, 20 ss.: «[Ad unctionem] insiliebat in eos spiritus Domini et virtus deificans, per quam Christi figura fierent et imago et que mutaret eos in viros alios, ita ut... *in persona* sua esset *alius* vir, et *alius in spiritu*...».

[10] Sobre la deificación cristiana, véase, por ejemplo, M. Lot-Borodine, «La doctrine de la déification dans l'église grecque», *Revue de l'histoire des religions* CV-CVII (1932-1933); J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (París, 1938); también G. W. Butterworth, «The Deification of Man in Clement of Alexandria», *Journal of Theological Studies* XVII (1916), pp. 157 ss., y Cuthbert Lattey, *ibid.*, pp. 257 ss.; A. D. Nock, en *Journal of Religion* XXI (1951), pp. 214 ss., y a Kantorowicz, «Deus per naturam, deus per gratiam», *Harvard Theological Review* XLV (1952), pp. 253-277. Sobre la *apotheosis* y la *consecratio*, véase más adelante la nota 13.

> Cristo, pero por la gracia; y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido Dios y Cristo por la gracia[11].

De esta forma, el rey se presenta como el perfecto *christomimêtês* también en relación con el poder, puesto que su poder es el mismo que el de Cristo. El autor puede, por tanto, añadir que el Uno, que es Dios y el Ungido por naturaleza, actúa a través de su vicario real, que es «Dios y Cristo por la gracia», y quien *in officio figura et imago Christi et Dei est*[12]. En otras palabras, el rey, a diferencia del hombre individual, es *in officio* la figura y la imagen del Ungido en el Cielo y, por tanto, de Dios.

Estas reflexiones sobre la bipolaridad y unidad potencial de la naturaleza y la gracia llevaron al autor al concepto de su rey personificador de Cristo como ser «geminado». El ungido por la gracia es, como *gemina persona*, paralelo al Cristo de naturaleza doble. Es la idea medieval de la monarquía cristocéntrica llevada a un extremo que no tiene parangón en Occidente[13]. El

---

[11] *MGH, LdL*, III, p. 667, 35 ss. El sacerdote instituido por el rey no es instituido por el poder humano, sino por el de Dios: «Potestas enim regis potestas Dei est; Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit». Véase también p. 676, 14 ss.: «Summi et celestes imperatoris et secundi terrenique una eademque potestas est, sed celestis principaliter, terreni secundarie». El gobernante como un *Deo secundus* (lo que ya recoge Tertuliano, *Apologeticus*, XXX, 1) y Cristo como δεύτερος θεός (véase, por ejemplo, Orígenes, *Contra Celsum*, v, 39 y vii, 57) pertenecen a otro ciclo de temas, al que H. Volkmann ha aportado en su «Der Zweite nach dem König», *Philologus* XCVII (1937), pp. 285-316. De cualquier modo, es interesante hacer notar que el emperador bizantino era a veces llamado «segundo Dios por la *gratia*» (ὄντος σοῦ τοῦ κατὰ χάριν καὶ δευτέρου θεοῦ); véase Spyridon P. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα* (Atenas, 1879), I, p. 221, 11 ss.; M. Bachmann, *Die Rede des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos (1185-1195)* (Múnich diss., 1835), pp. 11 y 26.

[12] *MGH, LdL*, III, p. 667, 8 ss.: «... in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est». *Ibid.*, p. 667 y 39: «Immo ipse, qui natura Deus est et Christus, per vicarium suum hoc facit, per quem vices suas exsequitur».

[13] *Ibid.*, p. 665, 19 ss.: «Erat enim ... christus Domini et unus cum Domino spiritus. Christus etenim Deus et homo est». Y más explícitamente, *ibid.*, p. 665, 28 ss., un pasaje que muestra que el rey y Cristo tienen «dos naturalezas» en común:

> Rex autem ... *huius* Christi, id est Dei et hominis, imago et figura erat, quia ... totus homo erat, totus deificatus erat et sanctificatus per gratiam unctionis et per benedictionis consecrationem. Nam et si Graeci sermonis utaris ethimologia, consecratio, id est *apotheosis*, sonabit tibi deificatio. Si ergo... rex... per gratiam deus est et christus Domini, quicquid agit et operatur secundum hanc gratiam, iam non homo agit et operatur, sed deus et christus Domini.

He omitido constantemente hacer referencias al obispo; véase más adelante n. 30. Sobre el rey anglosajón como *christus Domini*, véase el informe del legado de 787 en la obra de Haddan y Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents* (Oxford, 1871), III, p. 454, § 12; y sobre Enrique II, Pedro de Blois, *PL*, CCVII, p. 440D; en general, véase L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951), p. 95, n. 60. Debemos añadir que, de acuerdo con el Anónimo Normando (pp. 670 ss.), el rey es el único verdadero y genuino *christomimêtês*; pues los obispos actúan *interposita vice et imitatione apostolorum*; son cuasi-*apostolomimêtai* y, sólo de forma indirecta, a través de los Apóstoles, también *christomimêtai*. La «etimología» del Anónimo Normando es perfectamente correcta: en Roma la *consecratio* del emperador era su *apotheosis*, mientras que la palabra *deificatio*, como la voz griega θεοποιΐα, pertenecen a la terminología cristiana casi exclusivamente.

rey es un ser geminado, humano y divino, al igual que el Dios-hombre, aunque el rey posee dos naturalezas sólo por la gracia y en el tiempo, y no por naturaleza y (después de la Ascensión) en la Eternidad: el rey terreno no *es*, sino que *deviene* una personalidad geminada a través de su unción y consagración.

La expresión *gemina persona*, en sí misma, no representa una metáfora poética, sino que es un término técnico que deriva de definiciones cristológicas, y es familiar a ellas. Que este término se utilizase rara vez con referencia a la persona de Cristo es otro asunto. Según la doctrina ortodoxa, Cristo es *una persona, duae naturae*. Había, por tanto, que evitar la expresión «persona geminada», porque resultaba peligrosa desde el punto de vista dogmático; era tan poco apropiada como la de «dos Personas», puesto que no excluía del todo la posibilidad de una interpretación nestoriana o adopcionista. Es significativo, de todos modos, que la imagen de «geminidad», de rara utilización en este contexto, aparezca con relativa frecuencia en las actas de los primeros concilios hispánicos. Aunque se detecta una cierta indecisión en la redacción de los numerosos credos producidos por los sínodos hispánicos, no cabe duda de que su terminología es correcta desde el punto de vista dogmático. El II Concilio hispánico (619) hizo hincapié en la *gemina natura* de Cristo, y añadía, correctamente, que «esta *gemina natura* constituye aún una sola persona»[14]. El VI Concilio de Toledo (638) decidió también con mucho acierto que «hombre y Dios son Un Cristo con dos naturalezas... para que la Trinidad no accediese a una Cuaternidad, si Cristo fuese una *geminata persona*»[15]. En el año 675, el XI Concilio de Toledo volvió al término de «geminación», pero lo desvió cuidadosamente de *gemina natura* y *geminata persona* hacia *gemina substantia*, y explicó: «Tiene, por tanto, en sí mismo una *gemina substantia*, la de su divinidad y la de nuestra humanidad». Y, en esta asociación, el concilio acuñó la singular máxima de: *Item et major et minor se ipso esse credendus est*[16]. Finalmente, el XIV Concilio de Toledo (684) introdujo una nueva variedad de geminación. La verdad es, declararon los obispos, que Cristo tiene una «voluntad geminada» *–gemina in eo voluntas, et operatio–* aunque no se encuentra escindido por la geminación de naturaleza *–non naturarum geminatione divisus–*, sino que es enteramente Dios y enteramente hombre[17]. Desde ese momento, los términos de naturaleza geminada, persona geminada, sustancia geminada o voluntad geminada dejan de aparecer en los credos. Rhabano Mauro los menciona una vez más aunque en un sentido negativo[18]; y sólo aparece de vez en cuando la expre-

[14] *PL*, LXXXIV, p. 599C; Hinschius, *Decret.* Ps. *Ibid.*, p. 440b, cfr. p. 441a.

[15] *PL*, LXXXIV, p. 395A; Hahn, *Symbole*, p. 237; Hinschius, p. 376b.

[16] *PL*, LXXXIV, p. 456BC; Hahn, pp. 246 ss.; Hinschius, p. 407a.

[17] *PL*, LXXXIV, p. 506Df. Cfr. p. 508B.

[18] Hahn, *Symbole*, p. 357: «quia nec geminavit utriusque substantiae integritas personam, nec confudit geminam unitas personae substantiam». Véase también León el Grande, *ep.* 33, *PL*, *LIV*, p. 797 («gemina natura»), y san Gregorio Magno, *Moralia* XVIII, p. 85, *PL*, LXXXVI, p. 90B («nec naturarum distinctione geminatus»), *contra* Nestorio. Beda habla con claridad sobre el

sión *gigas geminae substantiae* en los escritos cristológicos del siglo XII para refutar la tesis de que Cristo era *geminatus* antes de la Encarnación[19].

El Anónimo Normando conocía bien las actas de los concilios españoles, que venían incluidas en una sección de algunas redacciones de las Decretales pseudo-isidorianas. El autor normando utilizó y citó con frecuencia esta colección; llegó incluso a evaluar con circunspección los concilios españoles para probar que los reyes visigodos –como reyes y no como emperadores– convocaban, dirigían y presidían habitualmente los sínodos de su Iglesia territorial, al igual que los emperadores convocaban, dirigían y presidían los concilios de la Iglesia universal. Por esta razón, el modelo visigótico suponía un importante precedente que resultaba mucho más adaptable a la situación anglonormanda que el modelo imperial en una época en la que todavía no se había formulado la máxima *Rex est in regno suo*[20]. También fue, probable-

peligro de la *geminatio* en *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M. L. W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939), p. 51: «... ne Christi naturam geminare et in Nestorii dogma cadere videamur».

[19] La idea de Cristo como *gigas* proviene del Salmo 18, 6 («tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exsultavit ut gigas as currendam viam»), que encuentra las aplicaciones más inesperadas, desde la liturgia armenia hasta el culto francés a los reyes del siglo XVII; véase, sobre la aplicación del salmo en un período más temprano, F. J. Dölger, *Sol salutis* (Münster, ²1925), p. 217, y *Die Sonne der Gerechtigkeit* (Münster, 1918), pp. 102 ss.; véase también A. Alföldi, «Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern», *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* XL (1949-1950), p. 24. La expresión *gigas geminae substantiae* se ha dado a conocer a través de (¿Pseudo?) Ambrosio, *Hymns* IV, p. 15, *PL*, XVI, 1474: «Procedens de thalamo suo, / Pudoris aula regia, / *Geminae Gigas substantiae,* / Alacris ut currat viam». Véanse más adelante nn. 63 ss. La metáfora aparece esporádicamente como forma de designar la *natura duplex* de Cristo; véase, por ejemplo, Rangerio de Lucca (m. ca. 1112), *Liber de anulo et baculo,* pp. 26 ss., *MGH, LdL*, II, p. 509. Más tarde en el siglo XII, el «gigante de doble sustancia» parece haberse convertido en una característica de la llamada escuela del nihilianismo cristológico, después de haber sido rechazado por el Tercer Concilio de Letrán en 1179 (cfr. Hefele, *Konziliengeschichte,* V [1886], pp. 616 y 719). Véase, por ejemplo, Pedro de Poitiers, *Sententiae,* IV, p. 7, *PL*, CCXI, 1161C: «Viam quam geminae gigas substantiae exsultando cucurrit...». Además, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae,* ed. F. Stegmüller, en *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studio e Testi, p. 122; Vaticano, 1946), II, p. 306, 15: «Coepit esse gigas geminae substantiae biformisque naturae, divinae scilicet et humanae». Pedro Lombardo, en *In Ep. ad Romanos,* cap. 1, *PL*, CXCI, 1307C, 1308A, parece utilizar únicamente la expresión *gemina substantiae.* Véase, sin embargo, el *Proemium* del *Opusculum de assumpto homine* del Maestro Vacario, editado por Maitland, «Magistri Vacarii Summa de Matrimonio», *Law Quarterly Review* XIII (1897), p. 143, que estaba dirigido contra el nihilianismo del Lombardo: «Et quod homo cum sit persona, ipse Jesus tamen assumptus dicitur et non ipsa persona. Et quod Christus et dominus glorie et gigas gemine substantie duarum sint substantiarum nomina». Véase, en general, J. de Ghellinck, «Magister Vacarius: Un juriste théologien peu aimable pour les canonistes», *Revue d'histoire ecclésiastique* XLIV (1949), pp. 173-178, que contiene una bibliografía completa.

[20] *MGH, LdL*, III, p. 675, 16 ss., donde el autor normando hace una distinción muy clara entre el emperador y los reyes (véase también más adelante, n. 47). Comenta, sin embargo, que los reyes visigodos ejercían el mismo poder sobre la iglesia que los emperadores y concluye (p. 675, 27 ss.) que, por tanto, los reyes tienen, en general, un cuasi-poder sobre la Iglesia: «Unde manifestum est reges habere sacrosanctam potestatem ecclesiastici regiminis super ipsos etiam pontifices Domini et imperium super eos». El concepto de *rex imperator* se desarrolló de forma relativamente temprana en Inglaterra, aunque algunos de los pasajes aducidos por C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlín, 1951), pp. 15 ss., y 38 ss., han resultado ser falsificaciones del siglo XII, probablemente; véase R. Drögereit, «Kaiseridee und Kaisertitel bei den

mente, de los concilios toledanos de donde el Anónimo Normando tomó la metáfora de la «geminación» real. Puede parecer curioso que introdujese en su doctrina monárquica, de claro corte cristocéntrico, la única expresión que tenía, desde el punto de vista cristológico, un cierto tinte nestoriano y adopcionista: la de *gemina persona.* Pero no podía atribuirle una «naturaleza» divina al rey después de haber repetido, una y otra vez, que el rey no era divino por naturaleza, sino por la gracia. El axioma de la *deificatio,* de devenir dios como contraposición a ser Dios, supuso en la cristología real del año 1100 una cierta afinidad con las fórmulas nestorianas y adopcionistas[21].

El autor exploró a fondo las posibilidades que implicaba su idea de las capacidades duales del rey a semejanza de Cristo. Este concepto se convirtió, de hecho, en el vehículo del resto de sus elaboraciones, que no tienen nada que envidiar a las teorías de los juristas Tudor, en cuanto a consistencia y hábil configuración se refiere. El Anónimo Normando gusta de hacer malabarismos con las dos personas del rey; pero, del mismo modo, enfrenta incesantemente a las figuras de Jesús *Christus* y Jesús *christus,* al Ungido en la Eternidad y al ungido en el río Jordán durante su ministerio en la tierra[22]. El autor lleva estas dicotomías incluso hasta la Antigüedad pagana, obteniendo, así, los más curiosos resultados. Su suposición de que los *reges christi* del antiguo Testamento, que prefiguraban el ensalzado *Christus reg-*

Angelsachsen», *ZfRG,* germ. Abt., LXIX (1952), pp. 24-73; véase también W. Holtzmann, «Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen», *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* VII (1953), p. 19, n. 20, sobre un comentario que hizo, según Juan de Salisbury, Enrique II; véase también Post, «Two Notes», p. 303. Sobre la doctrina en sí, véase Calasso, *Glossatori,* pp. 35 ss. (para Inglaterra) y, en general, S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milán, 1951), donde se incluye una disertación muy reciente de Gaines Post, «Two Notes», *Traditio* IX (1954), pp. 296 ss. El derecho a convocar concilios no parece haber estado incluido en el conjuto de reivindicaciones habituales del *rex imperator,* aunque en Inglaterra se produciría en este sentido un cambio con la Reforma; véase, por ejemplo, la «Apología de la Iglesia de Inglaterra», del obispo John Jewel (1560), contra Thomas Harding (en *The Works of John Jewel* [Cambridge, 1848], III, pp. 98 ss.; cfr. F. A. Yates, «Queen Elisabeth as Astraea», *Warburg Journal* X [1947], pp. 39 ss.), donde los argumentos resultan a veces reminiscentes de los del autor normando.

[21] Si el Anónimo Normando menciona (p. 667, 6) que el rey el obispo «sunt et dii et christi per adoptionis spiritum» y (p. 675, 12) que el rey es «alter Christus per adoptionem post Christum», estos comentarios y otros similares nada tienen que ver con el «adopcionismo», sino con Ro 8, 15, y, en consecuencia, con el *Spiritus adoptionis* que se hace efectivo en el bautismo. Sobre los «dioses» por adopción, véase Kantorowicz, «Deus per naturam», pp. 256 y 262; debe, sin embargo, añadirse la opinión de Honorio de Augustodunum, en *Summa gloria,* c. 5, *MGH, LdL,* III, pp. 66 ss., que alega que los sacerdotes son llamados *filii Dei, dii, christi, angeli,* mientras que los reyes son solamente *filii hominum,* lo que prueba que «[quantum] divina auctoritate sacerdotes in dignitae reges precellunt».

[22] La unción de Cristo en Jordania (Hch 10, 38; cfr. Is 61, 1 y Lc 4, 18) también se interpretaba como la «Coronación de Cristo», un tema sobre el que haría falta un estudio histórico y, sobre todo, arqueológico. Sobre el tema de la Paloma descendiendo con una corona, véase la tapa de la caja dorada del siglo V o VI en la colección de Dumbarton Oaks, reproducida en *The Walters Art Gallery: Early Christian and Byzantine Art* (Baltimore, 1947), lám. CXIX, B; también A. Goldschmidt, *Karolingische Elfenbeinskulpturen* (Berlín, 1914), I, núm. 154, lám. LXV; y para Inglaterra, el Bendicionario de Aethelwold (pp. 963-984), en la obra de J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi* (Múnich, 1885), p. 59, lám. XVIII, p. 4.

naturus del Cielo, debieran considerarse –como reyes– superiores al humilde Cristo de Nazaret antes de la Ascensión puede ser aceptable, aunque en un principio resulte extraña. Pero lo que sí es desconcertante es encontrar una asociación similar entre el emperador romano y el Dios encarnado; para ser más exactos: entre Tiberio y Jesús[23].

Es Jesús, el Hijo del Hombre, quien se somete a Tiberio cuando le reconoce el pago del tributo[24]. Pero ¿a cuál de los Tiberios había que pagar el tributo? El autor, al interpretar este pasaje, crea otra *gemina persona* en el emperador Tiberio:

> Él dijo «dad al César lo que es del César» y no «dad a Tiberio lo que es de Tiberio». Dad al poder *(potestas)*, no a la persona. La persona no vale nada, pero el poder es justo. Tiberio es inicuo, pero el César es bueno. Dad no a la persona que nada vale, no al inicuo Tiberio, sino al poder legítimo y

[23] Sobre la interpretación del siguiente pasaje, véase Williams, *Norman Anonymous*, pp. 131 ss. Pudiera ser que el autor normando considerase también al emperador romano como un «ungido» en el sentido en el que Ciro era un *christus Domini* según Is 45, 1. Véase, por ejemplo, Haymon, obispo de Halberstadt (pp. 841-853), *Commentarium in Isaiam*, c. 45, *PL*, CXVI, p. 942D: «Christus interpretatur unctus. Antiquitus enim in populo Judaeorum, quemadmodum apud Romanos diadema, faciebant et regem… Quare ergo appellatur Cyrus christus, cum non sit perunctus de oleo benedictionis? Quia *dignitas imperialis* [Ciro fue el fundador o "emperador" de la segunda monarquía mundial –es decir, la persa] pro chrismate ei fuit. Haec dicit Dominus "christo meo" pro eo quod est "christo suo"; vel uncto suo, hoc est, regi suo». Para Beda, *In Esdram et Nehemiam Prophetas*, cap. 1, *PL*, XCI, 811, Ciro se presenta como la prefiguración de Cristo: «At vero juxta mysticos sensus Cyrus rex Dominum Salvatorem et nomine *[¿κύριος?]* designat et factis… Assimilavit namque eum Deus filio suo, quamvis ipse Deum se assimilantem minime cognoverit; primum in eo quod Christum suum eum cognominare dignatus est… Assimilavit ergo Cyrum Dominus unigenito Filio suo, Deo et Domino nostro Jesu Christo…». Los autores griegos se limitan generalmente a explicar que Ciro era llamado «ungido» por su condición de rey llamado al gobierno por Dios; véase, por ejemplo, Cirilo de Alejandría, *In Isaiam*, IV, *Oratio*, ii (= *Is.*, 45), *PGr*, LXX, pp. 950D-951A; Procopio de Gaza, *In Isaiam*, c. 45, *PGr*, LXXXVII, 2418. Los griegos, al estar en conflicto permanente con el poder persa, simpatizaban, al parecer, menos con Ciro, aunque se le reconocía como quien había cumplido la dispensa divina. Véase, por ejemplo, el Escolio de Cirilo, ed. F. C. Conybeare, *The Armeniam Version of Revelations and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter* (Londres, 1907), p. 169: «Y aunque el hombre [Ciro] era un idólatra, es llamado el Ungido por haber sido ungido en la realeza por decreto divino; fue designado por Dios, para someter a los babilonios». Por ello, y en este sentido, Tiberio tenía, desde luego, un puesto *importante* en la economía de la salvación.

[24] El pasaje de Mt 22, 21 desempeñó, como es bien sabido, un papel importantísimo en la teoría política medieval; véase, por ejemplo, M. Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (dis., Múnich, 1934), pp. 29 ss., sobre el tributo al César en la literatura de la Querella de las Investiduras. El autor normando se acerca quizá más al (Pseudo) Ambrosio, *In epist. ad Roman.*, XIII, p. 6, *PL*, XVII, p 172AB: «… principi enim suo, qui vicem Dei agit, sicut Deo subiiciuntur… Unde et Dominus: "Reddite etc". Huic ergo subiiciendi sunt sicut Deo…». El autor de este comentario fue probablemente el llamado Ambrosiastro; cfr. E. Dekkers y A. Gaar, *Clavis patrum Latinorum* (Sacris erudiri, III, Brujas y La Haya, 1951), p. 30, núm. 184. Que el tributo se pagaba *ad scandalum vitandum* es una intepretación sorprendentemente mezquina, que no parece anteceder a santo Tomás, *Summa theol.*, IIa-IIae, q. 10, a. 10, ad 1: «Sicut etiam Dominus Matth. XVII ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberti sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum». Sobre este problema, véase también E. Gilson, *Dante the Philosopher* (Nueva York, 1949), p. 208, n. 1.

al buen César lo que es de él... «Da», dijo Él [a Pedro], «da al poder legítimo por ti y por Mí, y al buen César, de quienes somos súbditos en nuestra condición humana». Pues Él sabía que era de justicia dar al César lo que era del César... Y en todo esto hizo justicia. Pues era justo que la debilidad humana sucumbiese a la *divina potestas*. Es decir, Cristo, en su condición humana, era entonces débil; pero divina era la *potestas* del César[25].

Lo menos que puede decirse de este pasaje es que constituye una extraordinaria elaboración de un principio y que, sin salirse de la esfera de los conceptos tradicionales, les es, sin embargo, diametralmente opuesto. Por sí misma, la exaltación de la *potestas* pertenece tanto a las enseñanzas de la Iglesia como a la doctrina de la «resignación obediente[26]. Viene a la memoria aquella conmovedora historia sobre el obispo de una ciudad a cuyas puertas llamaba el fiero rey de los hunos: «Soy Atila, el azote de Dios». El obispo replicó con sencillez: «Que entre el servidor de Dios», y abrió las puertas sólo para ser asesinado mientras murmuraba una bendición al invasor: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. El obispo había adorado a la divina Majestad, hasta en un Atila[27].

Sin duda, esta leyenda refleja un caso extremo de obediencia pasiva y de sumisión cristiana al poder, en el sentido del consejo del Apóstol: «Los poderes que son, están ordenados por Dios». Pero hasta un extremo parecido llevó el Anónimo Normando la divinidad del poder *per se*, cuando situó por encima de la humanidad del Dios-hombre la divinidad del César manifiesta en el hombre de Tiberio. Esta vez, como todas las demás, el autor parte de su idea fija de la «geminación» del gobierno en general, sin tomar en cuenta que el gobernante sea un rey judío, un príncipe cristiano o un emperador pagano. Integra en su ingenioso esquema, y configura hábilmente, la *gemi-*

---

[25] *MGH, LdL.*, III, p. 671, 35 ss.: «Reddite potestati, non persone. Persona enim nequam, sed iusta potestas. Iniquus Tyberius, sed bonus cesar. Reddite ergo non persone nequam, non iniquo Tyberio, sed iuste potestati et bono cesari que sua sunt... "Da", inquit, "pro me et te, iuste potestati et bono cesari, cui secundum hominem hominem subditi sumus"... Sciebat enim hoc pertinere ad iustitiam, ut redderet cesari que sunt cesaris... Sed in iis omnibus implevit iustitiam. Iustum quippe erat, ut humana infirmitas divine subderetur potestati. Chistus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cesaris vero potestas divina».

[26] Un pasaje con autoridad referente a esta actitud era, por ejemplo, 1 P 2, 13-18. La obediencia a los tiranos era, ciertamente, opuesta al pensamiento político griego, aunque no parece haber estado en desacuerdo con la tradición judía: los tiranos, al igual que los terremotos o las plagas, son una visita de Dios y una forma de castigo según Filón; véase E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (Nueva Haven, 1938), p. 100. Un poema sobre el tributo monetario de Amarcio (*ca.* 1080-1100) dice explícitamente:

Reges ergo boni venerandi, et sunt imitandi,
Perversi non sunt imitandi, sed venerandi.

Cfr. Erdmann, *Ideenwelt*, p. 133. Véase, en general, sobre la época de la Querella de las Investiduras, G. Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest* (Oxford, 1938), además de Hackelsperger (anteriormente, n. 24).

[27] Juan de Salisbury, *Policraticus*, 514b, ed. Webb (Oxford, 1909), I, p. 236.

natio como resorte de todos sus argumentos. El emperador Tiberio aparece como ser geminado, como el mismo Dios-hombre. Tiberio es inicuo como hombre; pero como César es divino, es divino en tanto encarnación del poder, es *deus* y, respecto de Jesús, *dominus* inmediato. Y la personalidad dual de Tiberio se ve involucrada, de forma casi inevitable, cuando esta *gemina persona* imperial se enfrenta con otra *gemina persona*, Jesucristo, el *unigenitus* según su divinidad, y el *primogenitus* según su humanidad; distinciones estas que también empleará el Anónimo Normando al tratar de su rey[28].

Así, el quiasmo más extraño imaginable resulta de esa confrontación de dos personas duales. Es como si la *potestas* de Tiberio como César «se rodease de una aureola», mientras que Cristo, en su servidumbre humana, permaneciese sin ella. Al mismo tiempo, el inicuo Tiberio carece de aureola en su cuerpo natural individual, mientras que el Dios encarnado e individuado, aunque un *Deus absconditus*, es aureolado incluso como hombre[29].

Así y todo, el Anónimo Normando no se para aquí. Utilizando argumentos similares, señala que el obispo es también una *gemina persona*, por lo que no hay, a este respecto, ninguna diferencia entre éste y el rey. Hay, desde luego, una diferencia de rango, y el autor determina esta diferencia de *ordo* entre rey y obispo, introduciendo una nueva geminación: distingue primeramente entre Cristo *Rey* y Cristo *Sacerdote*, después convierte esta dualidad en una antítesis y la equipara no sólo con las naturalezas divina y humana del Dios-hombre (como era habitual), sino también con los oficios real y sacerdotal en la tierra.

> Ambos [rey y obispo] son en espíritu *Christus et Deus;* y en sus oficios actúan como símbolos e imágenes de Cristo y de Dios: el sacerdote del Sacerdote, el rey del Rey: el sacerdote actúa como imagen de oficio y naturaleza inferiores, esto es, de Su humanidad: el rey como de oficio y naturaleza superiores, esto es, de Su divinidad[30].

---

[28] *MGH, LdL*, III, p. 669, 35 ss.: «... sacerdotes quidem unxit [Deus] sicut apostolos suos unctione spirituali, regem vero sicut filium suum *primogenitum et ante secula genitum pre omnibus participibus suis*» (cfr. Sal 44, 8).

[29] Maitland, que disponía de la feliz habilidad de describir detalladamente tales desórdenes ordenados, sólo le ha dedicado, desafortunadamente, una línea al Anónimo Normando, «quien escribía frases que a Marsiglio y Wyclif no les hubiera importado reclamar»; véase su Introducción a Gierke, *Political Theories*, xliv.

[30] *MGH, LdL*, III, p. 667, 8 ss.: «Unde et uterque in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est. Sacerdos sacerdotis, rex regis. Sacerdos inferioris officii et nature, id est humanitatis, rex superioris, id est divinitatis». La mayoría de los argumentos hasta ahora citados que prueban la *gemina natura* del rey son también válidos para el obispo. Pues, aunque el obispo es la imagen de «Cristo Sacerdote», también participa hasta cierto punto del «superior oficio y naturaleza» de la realeza y divinidad de Cristo, y *viceversa; véase, ibid.*, p. 665, 36 ss.: «... et rex sacerdos et sacerdos rex... iure potest apellari. Nam et sacerdotis est in spiritu Christi regere populum». De modo similar, Hugo de Fleury, *De regia potestate*, I, p. 10, *MGH, LdL*, II, p. 477, 21: «Hic [sacerdos] ... sal terrae vocatur, et rex propter ducatum, quem praebere populo debet, et *angelus*, quia bona nuntiat, et pastor quia divini verbi dapibus homines explet»; *ibid.*, p. 477, 38: «Nam et regalem dignitatem habere... videtur episcopus». Pero el obispo debe

Y esto no es todo, pues el Normando lleva la cuchilla de su método divisor hasta todo y todos: seres, personas e instituciones. Existía una antigua pugna y rivalidad entre Canterbury y York sobre la supremacía de una u otra sede. ¿Qué es, pregunta el Normando, lo que puede reclamar la supremacía? ¿Son los ladrillos y la piedra de la iglesia de Canterbury? ¿O es el edificio de la catedral de Canterbury lo que reclama supremacía sobre el edificio de la catedral de York? Por lo visto, no es ni la piedra ni el edificio material de la *i*glesia de Canterbury, sino la *I*glesia inmaterial de Canterbury, el Arzobispado, el que alega superioridad. ¿Y dónde está la superioridad de un arzobispo sobre otro? *¿In eone quod homo est, an in eo quod archiepiscopus est?*

Bien es cierto que, al final, el autor termina por rechazar ambas reclamaciones; pero lo que importa es que, utilizando su táctica habitual, contrapone el *homo* con el *archiepiscopus*, el hombre con el oficio, y los «ladrillos» con la «Sede» de Canterbury, al igual que en otra ocasión contrapone el «cielo corpóreo» con el «cielo incorpóreo»[31]. Y de forma similar separa la unidad del pontífice romano, contrapone el oficio a la persona del papa, y confronta, puede decirse que por analogía, el «cuerpo político» del papa con su «cuerpo natural», aunque en este supuesto añade un estrato «infrahumano» para el caso del papa que sea un *peccator*[32].

¿Cuál es el problema principal que subyace en las teorías políticas del Anónimo Normando, que tan claramente denotan la influencia del método dialéctico de finales del siglo XI y principios del XII, y cuál es el significado de todas esas innumerables «geminaciones»? En realidad, no es la distinción entre oficio y persona lo que resulta desconcertante; puesto que la Alta Edad Media no la desconocía totalmente. El propio autor cita las mismas

---

actuar como mediador «inter regem et oves sibi creditas». El sacerdote como *rex* tiene una larga historia paralela a la del rey como *sacerdos*. Véase, por ejemplo, *Didascalia Apostolorum*, II, p. 34, ed. R. Hugh Connolly (Oxford, 1929), p. 96, 17 ss., o el Pseudo-Clementino *Recognitiones*, I, p. 46, *PGr*, I. 1234A: «pontifex Aaron, chrismatis compositione perunctus, princeps populi fuit, et tanquam rex... iudicandi plebem sorte suscepta de mundis immundisque iudicabat»; cfr. Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, p. 53. En cualquier caso, también a partir de esas mismas premisas se podrían deducir las conclusiones opuestas. Véase, por ejemplo, Jacobo de Viterbo, *De regimine christiano*, II, cap. 4, ed. H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe, «De regimine christiano»* (París, 1926), p. 199, quien admite que Cristo Rey tiene más dignidad, y es superior a Cristo Sacerdote: «Est enim sacerdos in quantum homo, rex autem est et in quantum Deus et in quantum homo... et sic maior dignitas importatur ex eo, quod rex dicitur, quam ex eo, quod sacerdos». Pero después concluye: «Quare et in prelatis ecclesie superior est potestas regalis, que dicitur iurisdictionis, quam sacerdotalis, que dicitur ordinis». Véase R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII* (Stuttgart, 1903), pp. 144 ss.; M. Grabmann, «Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo», *Episcopus: Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber* (Ratisbona, 1949), pp. 190 ss.

31 Tratado XXIX, en la obra de Böhmer *Kirche und Staat*, p. 479. Los argumentos de esta clase no son poco comunes. Véase, por ejemplo, san Isidoro, *Etym.*, XV, 2, 1 («civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur»); véase también más adelante, n. 99; además, Maitland, *Sel. Ess.*, p. 90 («La iglesia no debe entenderse como la casa o los muros, sino como la *ecclesia spiritualis*»). Véase más adelante, n. 47, sobre el tema del cielo y el firmamento.

32 Böhmer, *Kirche und Staat*, pp. 436 ss.

palabras de san Agustín sobre el deber del rey de servir a Dios: «Una cosa es cuando le sirve [a Dios] como hombre, y otra cuando le sirve como rey»[33]. La distinción entre el oficio y la persona también venía señalada enfáticamente en una ley del rey Recesvinto del año 653, bien conocida a través del material hispánico recogido en las Decretales pseudoisidorianas. En esta ley, el rey visigodo insistía en que el honor era debido no a la persona del rey, sino al poder real; no a la mediocridad personal del rey, sino al honor de su grandeza: «Los derechos, y no la persona, hacen a un rey»[34]. Aunque con modificaciones, esta misma distinción se formula también en una carta de Humberto de Silva Cándida al patriarca Kerularios: *[Papa] qualis Petrus officio... non qualis Petrus merito,* «El papa es como Pedro por su oficio... no es como Pedro por sus méritos»[35]. Y durante el gran conflicto entre el Imperio y el papado, el emperador Enrique IV separó con nitidez el oficio papal de la persona de Hildebrando al pronunciar su sentencia de deposición contra Gregorio VII[36].

Todos estos rasgos se encuentran también, abierta o veladamente, en los escritos del Anónimo Normando. Pero donde parece apartarse de otros autores es en la filosofía con la que sostiene y desarrolla su teoría, y en el hecho de que la duplicación de personas del rey no esté basada en el derecho ni en la Constitución, sino en la teología: refleja la duplicación de naturalezas en Cristo. El rey es el personificador de Cristo en la tierra. Y como el modelo divino del rey es simultáneamente Dios y hombre, el *christomimētēs*

---

[33] *MGH, LdL,* III, p. 673, 24: «Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est». San Agustín, *Ep.* CLXXXV, cap. 5, p. 19, ed. A. Goldbacher (*CSEL,* LVII), p. 17, 21, la tan frecuentemente citada carta *Ad Bonifacium;* véase, sobre el pasaje citado aquí, el *Decretum Gratiani,* c. 42, CXXXIII, q. 4, ed. Friedberg, I, p. 923, aunque también se encuentra en colecciones anteriores, por ejemplo, en Ivo de Chartres, *Decretum,* X, p. 121, *PL,* CLXI, p. 727, que resulta interesante por mostrar que existen otras relaciones entre Ivo y el autor normando; véase Williams, *Norman Anonymous,* pp. 55 ss.

[34] *PL,* LXXXIV, 431A; Hinschius, *Decret. Ps. Isid.,* p. 392: «Regalis proinde ordo ex hoc cuncta sibi deberi convincit, ex quo se regere cuncta cognoscit; et inde conquisita non alteri quam sibi iuste defendit; unde *non personae, sed potentiae suae* haec deberi non ambigit. Regem enim iura faciunt, non persona; quia nec constat sui mediocritate sed sublimitatis honore. Quae ergo honori debent, honore serviant, et quae reges accumulant, regno relinquant». La noción de *honor* se acerca mucho al significado de *dignitas* en la teoría política más tardía (*infra,* cap. VII). El principio que revelan las últimas palabras —«lo que los reyes acumulan, lo dejan al reino»— fue, ciertamente, ignorado en los tiempos carolingios y posteriormente. Se hace una excepción en las palabras que Wipo, *Gesta Chuonradi,* cap. 7, ed. H. Bresslau *(MGH, SS. r. Germ),* pp. 29 ss., siguiendo probablemente a autoridades de la Antigüedad, atribuye a Conrado II: «Si periit rex, regnum remansit, sicut navis remanet cuius gubernator cadit. Aedes [destruido por el pueblo de Pavía] *publicae* fuerunt, non *privatae*»; cfr. A. Solmi, «La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell'anno 1024», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze,'e lettere* LVIII (1924), pp. 97 ss.

[35] A. Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (*MGH, Schriften,* VII; Leipzig, 1943), p. 32, n. 1.

[36] Véanse las cartas del rey de 1076 *(H. dei gratia rex Hildebrando),* ed. C. Erdmann, *Die Briefe Heinrichs IV.* (*MGH,* Deutsches Mittelalter, I, Leipzig, 1937), pp. 14 ss., nn. 11 y 12; véase también C. Erdmann y D. von Gladiss, «Gottschalk von Aachen im Dienste Heinrichs IV», *DA,* III (1939), p. 168.

real tiene que corresponderse con esa duplicación; además, como el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, la realeza y el sacerdocio de Cristo deben venir también reflejados en sus vicarios, es decir, en el rey y en el obispo, que son al mismo tiempo *personae mixtae* (espirituales y seculares), y *personae geminatae* (humanas por naturaleza y divinas por la gracia)[37]. De cualquier manera, las teorías del Normando no están centradas en la noción de «oficio» en contraposición al hombre, ni en consideraciones constitucionales o sociales; son cristológicas y cristocéntricas.

Apoyado por el nuevo movimiento dialéctico, e influenciado, quizá directamente, por Ivo de Chartres[38], el Normando aplicó su método divisor a las dos naturalezas de Cristo, y después transfirió los resultados, por medio de una audaz analogía, a la *imago Christi* real en la tierra. El excesivo énfasis sobre la idea de *Rex imago Christi* (¡en lugar de *Dei*!) evidencia que la analogía existente entre el Dios-hombre y su imagen no debe buscarse en una distinción funcional entre «oficio» y «hombre». Pues sería difícil, o imposible, tratar de interpretar la naturaleza divina de Cristo como «oficio», dado que la naturaleza divina constituye su «Ser». Del mismo modo, el Normando visualiza dos formas diferentes de «ser» en su rey: una natural o individual, y otra consagrada o (como la llama el autor) deificada y glorificada[39]. En resumen, la visión del autor normando del rey como *persona geminata* es ontológica y, como emanación de una acción sacramental y litúrgica realizada ante el altar, también litúrgica. Su visión, en general, se allega más a la liturgia, a la acción sagrada que es, en sí misma, imagen y realidad a un tiempo, que a la distinción de capacidades funcionales y competencias constitucionales, o a los conceptos de oficio y dignidad en contraposición al hombre nudo. No cabe duda de que la dialéctica del autor amenaza con romper la unidad ontológica cuando enfrenta las dos naturalezas entre sí. Esta habilidad temeraria es algo que el Anónimo Normando tiene en común con la dinámica intelectual de su tiempo. Pero sería un grave error ignorar el estrato ontológico primario sobre el cual el Normando fundamenta la estructura de su filosofía de la realeza, inequívocamente cristocéntrica y, por tanto, litúrgica[40].

---

[37] El pasaje citado *supra*, n. 9, también se refiere a los obispos o sumos sacerdotes; cfr. n. 30.

[38] Sobre Ivo de Chartres y el Anónimo Normando, véase Williams, *Norman Anonymous*, pp. 55 ss.

[39] Véase lo dicho anteriormente, n. 13.

[40] Una serie de comentarios breves, pero muy acertados, sobre los Tratados del Anónimo Normando (antes llamados Tratados de York) se los debemos a W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (*MGH, Schriften*, II, Leipzig, 1938), pp. 28 ss.: «Nie zuvor und nie nachher hat der Christus König-Gedanke die politische Theorie so beherrscht wie im Yorker Tractat». Williams, *Norman Anonymous*, p.190, es más preciso cuando llega a la siguiente conclusión: «La teoría político-elesiástica del autor normando es cristocéntrica, pero el Cristo al que imita su rey y cuyo poder comparte es el Cristo Real Exaltado y Eterno, para quien la *Crucifixión era sólo un incidente* sobre el cual reflexionarían los sacerdotes. La cristología se ha regalizado casi completamente». El tema de que esta evolución hacia un énfasis excesivo del

Esta filosofía no era la que habría de imperar en tiempos venideros. A menudo se ha comentado, y se le ha recriminado al Anónimo Normando, que sus escritos o panfletos apasionadamente antihierocráticos, inspirados por una fe mística en el poder de las unciones sacramentales, no tuvieran apenas repercusión en la época en que fueron escritos. Esto es cierto. De hecho, la revolucionaria victoria de la reforma papal a raíz de la Querella de las Investiduras y el ascenso del imperio clerical bajo la dirección del papa, que monopolizaron el estrato espiritual y lo convirtieron en dominio sacerdotal, frenaron todos los esfuerzos de renovación del modelo de monarquía litúrgica que el Normando defendía tan ardientemente. Por otro lado, los nuevos estados territoriales que comenzaban a desarrollarse en el siglo XII eran declaradamente seculares, a pesar de sus considerables apropiaciones del modelo eclesiástico y jerárquico; fue el derecho secular, incluso el derecho canónico secularizado, más que los efectos del santo crisma, el que desde entonces justificó la santidad del gobernante. Por ello, las ideas del Normando no encontraron resonancia ni en el campo eclesiástico ni en el secular. Su imagen de gobierno resultaba inaceptable para la jerarquía y ya no presentaba mayor interés para el Estado secular. A pesar del modernismo de su método dialéctico y antitético, el modelo de monarquía cristocéntrica por el que luchaba pertenecía al pasado. Era el campeón de los ideales de los periodos otoniense y salio, así como de la Inglaterra anglosajona, y en sus tratados resume, de hecho, las ideas políticas de los siglos X y XI. Pero, como cualquier bardo que canta a una época pasada, se excede e insiste demasiado en los ideales antiguos y, de esta manera, se convierte en el exponente máximo de la teoría cristocéntrica de la monarquía, en su forma más reconcentrada, rígida y extrema. Sus tratados, por tanto, no deben tomarse como reflejo de las ideas vigentes en su época o prefiguradoras del futuro, sino como una especie de espejo que magnifica, y por tanto deforma ligeramente, los ideales imperantes en la época precedente[41]. La evidencia iconográfica confirmará esta afirmación.

2. El frontispicio de los Evangelios de Aquisgrán

Un crucifijo de estilo románico conocido por el *Volto santo*, que muestra a Cristo crucificado con una diadema imperial en la cabeza y la púrpura sobre los hombros, es quizá la forma iconográfica más escueta del do-

---

Cristo Exaltado debía ser observada a la luz de un escenario europeo, del que Williams es consciente, ha sido recientemente comentado por J. A. Jungmann, «Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, *Zeitschrift für katholische Theologie* LXIX (1947), pp. 36-99.

[41] Véase el «Sumario» de Williams, *Norman Anonymous*, pp. 199 ss.

ble carácter, real y sacrificial, del Dios-hombre[42]. La brevedad compacta y la tersura de esta fórmula es tan sorprendente que la imagen no puede dejar de producir una impresión inmediata: el *Volto santo* es evidentemente *una persona, duae naturae.* El tema de las dos naturalezas de Cristo ha sido, desde luego, objeto frecuente de representaciones artísticas, aunque normalmente cada naturaleza estuviera representada individualmente: el Niño Jesús o el Cristo llevando la cruz en la parte inferior del panel y, en un registro superpuesto, el Rey de la Gloria. Sin embargo, en el *Volto santo* la dualidad resulta tan sugerente, y se expresa de forma tan poderosa, que el efecto que produce es mucho más fuerte que las imágenes que representan las dos naturalezas por separado[43].

Sólo en pleno auge del periodo intransigentemente cristocéntrico de la civilización occidental –aproximadamente el periodo monástico que va del año 900 al 1100– podría ocurrir que también las dos naturalezas del *christomimētēs* imperial que gobernaba en la tierra fueran representadas de manera igualmente concisa, si bien iconográficamente diferente. La famosa miniatura del Evangelio de Aquisgrán, realizada alrededor del año 973 en la abadía de Reichenau, muestra al emperador Otón II entronizado (fig. 5)[44]. Está sentado en un trono de madera engalanado, como de costumbre, con un cojín cilíndrico, mientras sus pies se apoyan en un escabel. Se trata, desde luego, de una imagen representativa de la dignidad imperial, clásica en Occidente desde la época carolingia; pero en el códice de Aquisgrán hay mucha despreocupación hacia la tradición y normas artísticas. El trono no está situado sobre tierra firme, como lo estaría normalmente en las imágenes de los valiosos manuscritos carolingios y otonienses. Está suspendido en el aire, pues tanto al trono como a la figura entera del emperador les rodea una mandorla. Sin embargo, el trono está sobre la tierra: lo sostiene un *Tellus* agachado, la misma Tierra, cuyas manos aguantan las patas del escabel. Al mismo tiempo, la Mano de Dios

---

[42] Sobre el *Volto Santo,* véase A. Kingsley Porter, *Spanish Romanesque Sculpture* (Nueva York, 1929), II, láms. 63 ss.; G. Schürer y J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo* (Forschungen zur Volkskunde, XIII-XV, Düsseldorf, 1934), que contiene una bibliografía completa; véase también C. Black, «The Origin of the Lucchese Cross Form», *Marsyas* I (1941), pp. 27-40.

[43] Sin embargo, el arte bizantino tardío produce efectos similares en la imaginería de la Liturgia Divina y en la ilustración del Himno Querúbico: «Sois aquel que ofrece y que sois ofrecido; y que acepta y *sois distribuido*». Véase J. D. Stefanescu, «L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient», *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* I (1932), pp. 72 ss.; sobre la fórmula en sí, cfr. J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* (Roma, 1932), III, p. 289, § 1117.

[44] S. Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aquisgrán, 1886), pp. 61 ss., lám. 3; A. Goldschmidt, *German Illumination, II: Ottonian Period* (Nueva York, s.f.), lám. I; P. E. Schramm, «Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters», *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1922-1923, I (1924), pp. 198 ss., que contiene un comentario completo con bibliografía; véase también su *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit* (Leipzig, 1928), pp. 81 ss., 191, y lám. 64; K. Vöge, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends* (Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzugsheft, VII, Tréveris, 1891), pp. 7 ss.; A. Boeckler, «Die Reichenau Buchmalerei», en *Die Kultur der Abtei Reichenau, Erinnerungsschrift* (Múnich, 1925), II, pp. 982 ss.

desciende de lo alto, desde el Cielo, para imponer, o tocar y bendecir, la diadema que el emperador lleva sobre la cabeza. La aureola divina que encuadra la Mano de Dios se corta con la aureola imperial, enmarcando así la cabeza del emperador en el tímpano que forman los dos nimbos al cruzarse.

La imagen muestra tres planos superpuestos. La parte superior de la figura del emperador está rodeada por las cuatro bestias del Apocalipsis, símbolo de los cuatro Evangelistas, que sostienen una banderola o paño blanco. Bajo los pies del emperador, en un primer plano de la imagen, se ven cuatro dignatarios, dos arzobispos y dos guerreros, que parecen representar a los príncipes espirituales y seculares[45]. En la parte central, a la derecha e izquierda del escabel se encuentran, con astas de pendones morados sobre los hombros, dos figuras masculinas en actitud de veneración, si no de adoración. Que son de alto rango lo sugieren sus coronas: duques feudatarios o quizá gobernantes de los *regna*, cuya pluralidad era necesaria para señalar la dignidad imperial[46]. De cualquier modo, son príncipes o *reguli* subordinados al joven *Kosmokrator* que se eleva hacia el cielo. Podemos pensar en la descripción del poder del emperador –del poder como tal– que un siglo más tarde da el Anónimo Normando. Califica la *potestas* imperial de grandiosa y sacra, la *cooperatrix* de la gracia de Dios, y, por tanto, indicada «para tratar con los sacramentos de la fe católica y los asuntos celestiales». Después concluye:

> Por tanto, se dice que el emperador, por Nuestro Señor Jesucristo, es elevado hasta el mismo Cielo. Hasta el mismo Cielo, digo, no hasta el cielo corpóreo que vemos, sino hasta el Cielo incorpóreo que no vemos; esto es, hasta el invisible Dios. Verdaderamente, hasta Dios ha sido elevado, puesto que tan unido está con Él en el poder que ningún otro poder está más cerca de Dios, ni es más sublime que el del emperador; en verdad, cualquier otro poder es inferior al suyo[47].

---

[45] Se ha dicho que el clero tenía su puesto a la izquierda del emperador, de forma similar al mosaico justiniano de San Vital y su reproducción de San Apolinar in Classe, Rávena; véase Schramm, «Herrscherbild», pp. 198 ss.; Beissel, *Bilder*, p. 62, sobre otras iconografías paralelas. Sin embargo, la distribución de oficios seculares y espirituales no está influenciada por el modelo bizantino, sino por la imaginería de los apocalipsis carolingios; véase más adelante, n. 82.

[46] Schramm, «Herrscherbild», p. 199, y *Die Deutschen Kaiser*, p. 83, llama a estos príncipes portadores de coronas «duques», en razón de las astas con pendones que llevan sobre el hombro. En cualquier caso, estas figuras se encuentran en el *Codex Aureus* carolingio (Schramm, *Kaiser*, lám. 29a; más adelante, fig. 16b), donde se las describe como *Francia* y *Gothia:* tienen las mismas rodillas dobladas (más la figura de la derecha que la de la izquierda), las coronas murales han sido sustituidas por coronas principescas y las cornucopias por lanzas. Por ello, parece deducirse que esos príncipes son *reguli* de reinos dependientes; pues la idea obsoleta de «imperio» en el sentido de una «super-realeza» hegemónica sobre una pluralidad de reinos tenía todavía mucha fuerza en la época otoniense, a pesar de los avances que la idea romana de imperio había hecho mientras tanto; véase C. Erdmann, *Forschungen*, pp. 43 ss., y *passim;* también su estudio «Das ottonische Reich als Imperium Romanum», *DA* VI (1943), pp. 412-441.

[47] «Et utique magna et sancta imperatoris potestas, que cooperatrix est gratie Dei in pascendis ovibus eius veritatis germinibus et cui a Deo omnes regere concessum est, cui totius mundi pontifices ad concilium convocare, cui de sacramentis catholice fidei et celestibus negotiis tracta-

Éstas son las mismas ideas que expresa la miniatura: el emperador elevado hasta el Cielo *(usque ad celum erectus)*, todos los poderes terrenales inferiores al suyo, y él mismo el más cercano a Dios. Lo más sorprendente, a la vista de la miniatura, es el concepto del *imperator ad celum erectus*, ya que eso es exactamente lo que pintó el artista. ¿Pudo haber conocido esa frase? Desde un punto de vista cronológico, no habría dificultad alguna. La frase proviene de la llamada *Collectio Hispana* o *Isidoriana*, una colección de cánones compuesta probablemente en el siglo VII, atribuida a san Isidoro de Sevilla, y más tarde refundida en la colección pseudoisidoriana. Que la frase se originó, de hecho, en la *Hispana* es obvio por una sencilla razón: sólo en esta colección encontramos una corrupción del texto de las actas del Concilio de Calcedonia, en el que uno de los obispos dijo modestamente que Dios *Imperatorem erexit ad zelum [v. gr. fidei]*. En otras palabras, el escriba, al copiar los cánones del Concilio de Calcedonia, interpretó mal el texto y cambió *ad zelum* por *ad celum*; y esta lectura equívoca debió de llegar, quizás a través de la vía del Pseudo-Isidoro, hasta el autor normando, para quien incluso esa gran falsificación a favor de la jerarquía podía servir de grano para ser llevado a su molino real[48]. Esta interpretación es un simple error, aunque en sí un error notable, ya que muestra con qué facilidad podía manar de la pluma de un escribano de aquellos siglos cualquier exaltación extravagante del poder imperial.

Para el tema que nos ocupa podemos olvidarnos del texto de la *Hispana*, pues parece poco probable que el pintor de Reichenau conociese esa interpretación equivocada cuando pintó el *imperator ad celum erectus*. A pesar de todo, sigue siendo un hecho que la glorificación del emperador, tal como se refleja en la miniatura de los Evangelios de Aquisgrán, sobrepasa con mucho todo lo que era tradicional en el arte occidental u oriental. La imagen muestra al emperador en la *maiestas* de Cristo, en el trono de Cristo, con la

---

re et ipsis pontificibus, ut inde tractent, imperare per cooperantem sibi eandem gratiam collatum est. Propter quod usque ad celum a domino Iesu Christo erectus esse dicitur. Ad celum, inquam, non utique istud corporeum quod videmus, sed incorporeum quod non videmus, id est invisibilem Deum. Usque ad Deum quippe erectus est, quia ei in potestate ita coniunctus est, ut nulla potestas Deo sit propinquior, imperatore sublimior, sed omnis sit alia inferior.» *MGH, LdL*, III, p. 676, 5 ss. Sobre la santidad de la *potestas* imperial, véase *supra*, n. 25. La distinción entre «firmamento» y «Cielo» era convencional, porque los exégetas debían distinguir entre la ascensión de Elías y la de Cristo, aquél habiendo sido elevado al cielo aéreo *(caelum aereum)* y éste al Cielo etéreo *(caelum aethereum)*; véase san Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II, p. 29, 5 ss., *PL*, LXXXVI, pp. 1216 ss.; también Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, I, p. 11, ed. M. L. W. Laistner, Cambridge, Mass., 1939, p. 9: «... ut vere in caelum illum (Christum) ire mostrarent, et non quasi caelum sicut Eliam». Sobre el problema en general, véase M. Schapiro, «The Image of the Disappearing Christ», *Gazette des Beaux Arts* LXXXV (1943), p. 140.

48 Véase Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, p. 283, también la nota de Boehmer, en *MGH, LdL*, III, p. 676, 41. El Dr. Schafer Williams, que está estudiando el manuscrito pseudoisidoriano, tuvo la amabilidad de informarme de que la interpretación errónea proviene del texto puro de la *Hispana* editado por F. A. González, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae* (Madrid, 1808) y reeditado en *PL*, LXXXIV, 163C: véase también G. Williams, *Norman Anonymous*, p. 189, n. 640. En este pasaje el autor normando parafrasea continuamente las Actas del Concilio de Calcedonia.

mano izquierda abierta y vacía como Cristo, con la mandorla propia de Éste y con los animales representativos de los cuatro Evangelistas, que son casi siempre inseparables de la imagen de Cristo en Majestad. La cubierta de marfil de un libro de Saint Gall (fig. 7), y otra de principios del siglo X, que ahora se encuentra en Darmstadt (fig. 6), quizá prueben esta afirmación[49]. Estos paralelismos demuestran que el emperador se presenta no sólo como el *vicarius christi* e imagen humana del Gobernante celestial del mundo, sino casi como el rey de la Gloria; verdaderamente, el *christomimētēs*, el personificador y actor de Cristo. Es como si el Dios-hombre hubiese cedido su trono celestial a la gloria del emperador terreno con el propósito de que el *Christus* invisible del Cielo se haga manifiesto en el *christus* de la tierra.

Otras ideas afines se expresan también iconográficamente por otros medios. Recientemente se ha llamado la atención sobre el mosaico de la Martorana de Palermo, que representa la coronación del rey Roger II de la mano de Cristo, y en el cual el efecto deseado de reflejar a Dios en el rey se obtuvo mediante un sorprendente parecido facial entre Roger y Cristo: una geminación *(Zwillingsbildung)* que tiene su paralelo en algunas imágenes del periodo otoniense, y encuentra precursores en monedas imperiales del siglo III y principios del IV (véase fig. 32)[50]. Sin embargo, en el Evangelio de Aquisgrán, la identificación del emperador con Cristo viene dada no por un parecido fácil y fisiológico entre el gobernante y el prototipo divino, sino más bien por un parecido cristológico y verdaderamente metafisiológico: la imagen, por decirlo de forma más inmediata, representa las dos naturalezas del emperador, la humana y la divina, o, en el lenguaje de aquella época, un gobernante «humano por naturaleza y divino por la gracia».

---

49 A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Herrscher* (Berlín, 1914), lám. LXXV, habla de la cubierta del libro de St. Gall (hacia 900 d.C.), en el cual la mano derecha se muestra abierta y vacía, «igual que en las representaciones del Juicio Final» (cfr. p. 80, n. 162); véase *ibid.*, lám. LXXIV, sobre una cubierta de Bélgica, que ahora se halla en Darmstadt, también p. 80, n. 163a; Cristo sostiene un pergamino en la mano derecha, mientras que la izquierda está abierta, «mostrando los estigmas». Véase también Vöge, *Malerschule*, p. 282, que piensa igual sobre las representaciones del Juicio Final y de la Ascensión. De hecho, el gesto de Otón II, aunque no es ajeno a la iconografía de Cristo, parece ser único en la iconografía imperial medieval. Beissel, *Bilder*, pp. 62 ss., menciona que la imagen del emperador en los Evangelios de Aquisgrán se ha confundido, de hecho, con una imagen de Cristo; Schramm, *Die deutschen Kaiser*, p. 82, apunta brevemente la imposibilidad de tal hipótesis.

50 Véase E. Kitzinger, «On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo», *Proporzioni* III (1950), pp. 30-35; sobre el paralelismo otoniense, véanse los comentarios de Schramm, *Die Deutschen Kaiser*, pp. 49 ss., 112, respecto de Otón III y Enrique II (también lám. 65); observaciones parecidas fueron formuladas por G. Leidinger, *Miniaturen aus Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek in München*, Múnich (s.f.), VI, p. 25 y lám. XIII. Sobre una serie de monedas tipo (Póstumo, Probo, Constantino el Grande), véase Kantorowicz, «The Quinity of Winchester», *Art Bulletin* XXIX (1947), figs. 27-29 (sigue en la p. 78); también H. Usener, «Zwillingsbildung». *Kleine Schriften*, IV (1913), pp. 334 ss. Véase el *Panegyrici latini*, VI, p. 21 (Paneg. Constantino Aug. Dictus, ed. Baehrens, 1911), p. 218, 6: «Vidisti [Apollinem] teque in illius specie recognovisti». Véase además, *infra*, el Epílogo, pp. 481 ss.

Cualquier interpretación de la imagen debe partir de la misteriosa banderola blanca o paño a modo de chal que tan vivamente llama la atención del espectador. Está sostenida por los cuatro Evangelistas representados por los símbolos apocalípticos, y está sostenida de tal manera que las dos puntas de la banderola rozan apenas las coronas de los *reguli*. Un doblez de la banda misma parece dividir el cuerpo del emperador: la cabeza, los hombros y el pecho quedan por encima del ribete; los brazos, el tronco y los pies quedan por debajo. La observación de que el paño blanco separa el Cielo de la tierra ya se formuló hace tiempo[51]. De hecho, la cabeza del emperador no sólo toca el Cielo, sino que está en el Cielo, o más allá de los cielos, mientras que sus pies, sobre el escabel, los sostiene el servil *Tellus*, símbolo del dominio terrenal reminiscente del díptico de Barberini, de Gandhara y otros monumentos budistas más tardíos, o, sobre todo, de un marfil de la misma época en el que *Terra* sostiene los pies del Cristo crucificado (fig. 8)[52]. La interpretación de la imagen depende, en realidad, de la interpretación de la banderola, por lo que la comprensión, tanto de la imagen en general como de los detalles, se facilita considerablemente una vez que conocemos lo que la banderola significa.

---

[51] Schramm, «Herrscherbild», p. 199; respecto de la «banda» o colgadura, véase también Vöge, *Deutsche Malerschule*, pp. 282 ss. Beissel, *Bilder*, p. 62, compara, con más acierto que otros autores, la colgadura con las cortinas de las imágenes del trono carolingio (Biblia de Viviano, *Codex aureus*), en las cuales la mano de Dios está siempre *separada* de la cabeza del rey por la cortina. Véase más adelante, n. 83 y figs. 16a-b.

[52] Véase A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin* (París, 1936), pp. 48 ss., y lám. IV, sobre el díptico de Barberini; cfr. Beissel, *Bilder*, p. 61, y Schramm, «Herrscherbild», p. 195, n. 172. Sobre Gandhara, véase H. Buchthal, «The Western Aspects of Gandhara Sculpture», *Proceedings of the British Academy* XXXI (1945), fig. 29, aspecto que se repite una y otra vez. Sobre el crucifijo de Gotha llevado por la agachada *Terra*, véase Goldschmidt, *op. cit.*, II, lám. IX, fig. 23. De la misma manera lleva *Tellus*, a modo de cariátide, a Cristo en el «Árbol de la Vida» del Evangeliario de Bamberg, que se encuentra ahora en Múnich (Clm. 4454); cfr. Leidinger, *op. cit.*, VI, p. 26, lám. XIII. Véase también la extraña miniatura de un manuscrito bizantino del siglo X (Homilías de san Juan Crisóstomo: Atenas, bibl. Nat. *MS*. p. 211, fol. 34v), en el que Adán, que lleva a Cristo en una lámpara de barro, es a la vez transportado él mismo por Tierra; Grabar, «À propos du nimbe crucifère à Castelseprio», *Cahiers archéologiques* VII (1954), lám. 54 fig. 1 (frente a p. 161). A menudo se encuentra Tierra junto con Océano (por ejemplo, Goldschmidt, I, lám. LXXV) para señalar el señorío de Cristo *terra marique*. Sobre este antiguo título imperial, véase A. Momigliano, «Terra marique», *Journal of Roman Studies* XXXII (1942), pp. 53-64. Fue utilizado de nuevo para Federico II («nobis Roma subiaceat, quibus terra servit, mare favet»; «hunc terra et pontus adorant»; «dominatur in terra, principatur in mari et imperat in utroque»); cfr. *Erg. Bd.*, pp. 204 ss. La consideración de este señorío sobre el mar y la tierra, y en general sobre los elementos, como una prerrogativa estrictamente imperial se evidenció cuando *Guillaume de Plaisians*, un jurista real de Felipe IV, afirmó la jurisdicción del rey sobre el obispo de Gévaudan en los siguientes términos: «Item quod dominus Rex sit imperator in regno suo et imperare possit terre et mari», una reivindicación a la cual el obispo contestó irónicamente: «Porro utrum dominus Rex sit imperator in regno suo et utrum possit imperare terre et mari et elementis et, si obtemperarent ipsa elementa, si eisdem imperaret… nichil ad propositum nec contra Episcopus facit». Véase la importantísima *Mémoire relatif au Paréage de 1307*, ed. A. Maisonobe en *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences et arts du Départament de la Lozère* (Mende, 1896), pp. 521 y 532; cfr. Strayer, «The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century», *Speculum* XV (1940), p. 85, n. 5, que tuvo la amabilidad de señalarme este pasaje.

La bufanda blanca no es una banda ni una banderola en absoluto, ni tampoco simplemente un paño ornamental: es un velo. Es, de hecho, EL VELO, es decir, la cortina del tabernáculo que, según la más antigua tradición oriental, simboliza el firmamento que separa la tierra del Cielo. Las especulaciones sobre la significación del velo se mantuvieron siempre vivas en Oriente, puesto que las cortinas del iconostasio, que tienen una función precisa en los ritos de todas las iglesias orientales, necesitaron siempre de una interpretación[53]. Sea como fuere, la interpretación del velo del tabernáculo como «firmamento» estaba también muy generalizada en Occidente. Beda, por ejemplo, en su obra *De Tabernaculo*, coincide con los pensadores orientales en que «el velo representa el firmamento». Añade que, cuando una vez al año, en el Día de la Expiación, el sumo sacerdote de Israel cruzaba la cortina-firmamento del tabernáculo para ofrecer el sacrificio (Lv 16, 12), él, «como Cristo, el eterno Sumo Sacerdote», realmente «entra en el propio Cielo» *(in ipsum coelum intravit)*[54]. La cortina-firmamento, según Éx 26, 31, estaba suspendida de cuatro columnas. Esas columnas venían a menudo identificadas con las cuatro esquinas del mundo, pero también se admitían otras interpretaciones. Beda, por ejemplo, las identificó con «los poderes de las huestes celestiales, adornados con las cuatro virtudes», y posteriores intérpretes del tabernáculo alegaron que las columnas representaban a los Apóstoles[55]. En la miniatura de Reichenau no son ni las huestes celestiales, ni las virtudes, ni los Apóstoles, lo que se reconoce con la representación de las cuatro columnas sosteniendo el velo del tabernáculo, sino las cuatro *virtudes* animales, los Evangelistas; lógicamente, por cuanto que la pintura ilustraba la cubierta de un evangeliario[56].

---

[53] Sobre la interpretación de las cortinas, véase C. Schneider, «Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien: ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ», *Kyrios*, I (1935), pp. 57-73; J. Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Friburgo, 1902), pp. 133 ss.; también a Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Múnich, 1910), pp. 192, 250 ss.

[54] Beda, *De Tabernaculo*, II, p. 8. *PL*, XCI, pp. 446 ss.; véase 446D: «velum quo coelum figuratur»; 445C: «Velum hoc, coelum interpretatur». Sobre el pasaje citado, véase 445D: «Summum vero sacerdotem, qui semel in anno sancta sanctorum cum sanguine victimarum ingrediebatur, ipsum intellegi esse pontificem magnum, cui dictum est: "Tu es sacerdos in aeternum...". Qui semel oblatus pro peccatis nostris, ipse sacerdos et hostia per proprium sanguinem in ipsum coelum intravit». El *Tabernáculo* de Beda sigue fuentes orientales; véase M. L. W. Laistner, en A. H. Thompson, *Bede, his Life, Times and Writing* (Oxford, 1935), p. 246. Persistió como fuente autorizada, fue copiada, parafraseada y exprimida por un gran número de autores del continente; véase Pedro de Poitiers, *Allegoriae super Tabernaculum Moysi*, ed. P. S. Moore y J. A. Corbett, en *Publications in Mediaeval Studies* III (Notre Dame, Indiana, 1938), pp. 122 ss.

[55] Beda, *op. cit.*, 446A: «Quatuor autem columnae, ante quas appensum est hoc velum, coelestium sunt potestates agminum, quatuor virtutibus eximiis praeclarae». San Gregorio Magno identificó los cuatro animales con las cuatro Virtudes y en Bizancio eran primordialmente «poderes angelicales»; véase san Gregorio Magno, *In Ezech.*, I Homil. III, p. 8, *PL*, LXXXVI, 809A, y F. van der Meer, *Maiestas Domini* (Ciudad del Vaticano, 1938), pp. 227 ss. Sobre otras interpretaciones, véase Sauer, *Symbolik*, p. 134.

[56] Para una recapitulación sobre la tradición literaria de los cuatro animales, véase Van der Meer, *Maiestas Domini*, pp. 223 ss.; véase también Ireneo, *Adversus haereses*, III, p. 11, 8.

Sería muy difícil pensar que el artista, al introducir los cuatro símbolos de los Evangelistas, pretendiera también aludir al papel misionero del emperador. Después de todo, el emperador era «coronado por Dios» *ad praedicandum aeterni regis evangelium*, «para predicar el Evangelio del Rey Eterno». Esta idea se expresaba en la «Misa por el Rey» oficial, se repetía mucho en la Misa de Coronación, y los otónidas la adoptaron como programa de su política misionera[57]. La combinación del velo y los animales simbólicos provenía, directamente, sin embargo, de los modelos carolingios en los que se basaba el artista. A pesar de lo interesante de estos tecnicismos, no nos vamos a ocupar de ellos aquí[58]. De cualquier modo, cabe observar que en varias biblias carolingias aparece la imagen de los cuatro animales junto con la figura entronizada de un hombre que sostiene un velo sobre la cabeza (figs. 9 y 10). Esta miniatura apoya convenientemente la interpretación de la banderola como «firmamento», ya que el velo que ondea sobre la cabeza de la figura masculina proviene directamente del velo que el antiguo dios romano *Caelus* sujetaba sobre su cabeza para indicar el firmamento (fig. 11)[59].

Simbólicamente, el velo del tabernáculo separaba el cielo de la tierra. Según su función original, la cortina separaba dentro del templo el sancta del sanctasanctórum (Éx 26, 33). Para Beda, que una vez más argumenta siguiendo la línea tradicional, esta división del templo era un símbolo de la Iglesia, la cual tenía, a su vez, un doble aspecto: hombres peregrinando abajo en la tierra, y santos y ángeles gobernando en las alturas. Beda llega

---

[57] Sobre la oración «Deus, qui ad praedicandum aeterni regis (regni) evangelium Francorum (Romanum) imperium praeparasti», véase G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (S. B. Heidelberg, 1934-1935), Abh. 1, a cuyos textos pueden ahora añadirse el *Sacramentarium Pragense* del siglo VIII, ed. A. Dold y L. Eizenhöfer (Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron, 1 Abt., Heft pp. 38-42; Beuron, 1949), II, 137*, núm. 246, p. 4. Véase también H. Hirsch, «Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten», *MÖIG* XLIV (1930), pp. 9 ss., en contra de quien C. Ermann, «Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.», *MÖIG* XLVI (1932), pp. 129-142 (también *Ideenwelt*, pp. 19 ss., nn. 6-7), señala que la *praedicatio evangelii* era tarea de todo rey cristiano, y no sólo del emperador romano. Véanse, por ejemplo, las aclaraciones al rey Recaredo (Tercer Concilio de Toledo, en 589): «Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum, qui apostolicum implevit officium; *PL* LXXXIV, 345CD. Sobre la ideología misionera bajo los otónidas, véase J. Kirchberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III.* (Historische Studien, p. 259 [Berlín, 1934]); también M. Bünding, *Das Imperium Christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert* (Historische Studien, p. 366 [Berlín, 1940]). Sobre la oración de los *Ordines* de coronación, véase, por ejemplo, Schramm, «Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung», *Arch UF* XI (1929), p. 371, y «Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000», *ZfRG*, kan. Abt. XXIII (1934), p. 220; P. L. Ward, «An Early Version of the Anglo-Saxon Coronation Ceremony», *EHR* LVII (1942), p. 360.

[58] Comentaré estos problemas por separado.

[59] Las tres representaciones por separado (Biblia de Viviano, Biblia de Grandval y Biblia de San Paolo) han sido cuidadosamente estudiadas por J. Croquison, «Une vision eschatologique carolingienne», *Cahiers archéologiques* IV (1949), pp. 10-129, con una bibliografía completa (véase pp. 116 ss., para Caelus), cuya identificación del hombre barbado sentado en el trono con san Juan Evangelista es sugerente, pero no del todo convincente.

a esta conclusión del doble aspecto de la Iglesia porque el velo le recordaba las dos naturalezas de Cristo el Mediador, que era, al mismo tiempo, el hombre Jesús en la tierra, y en la eternidad celestial el cogobernante de Dios[60]. Beda nos ofrece, al menos, una pista que nos ayuda a entender la cortina divisoria como una señal de las dos naturalezas de Cristo.

La asociación, aparentemente extraña, de Beda parecerá menos críptica cuando pasemos a ocuparnos de otro detalle peculiar de la miniatura de Aquisgrán: la estatura aparentemente gigantesca del emperador, cuyos pies descansan sobre la tierra, mientras que su cabeza se halla en el Cielo. Por cierto, existe una miniatura del emperador Basilio II, contemporáneo de Otón en Oriente, que también se encumbra como un gigante desde la tierra hasta el Cielo (fig. 12), mientras que sus enemigos, derrotados, se encuentran agachados debajo[61]. La gigantesca figura era, desde luego, un signo distinto no sólo de los emperadores helénicos, romanos y bizantinos, honrados con monumentos colosales, sino también de Cristo. Era una característica bien conocida dentro de las creencias populares de los primeros tiempos del cristianismo, especialmente en los círculos gnósticos y docéticos, que pudieron incluso haberla tomado de una tradición rabínica relativa a Adán: «El primer hombre extendido de la tierra al firmamento»[62]. Sin embargo, la imagen de un Cristo gigante también era ortodoxa. Se mantuvo viva dentro de la Iglesia a través del Sal 18: «Se recrea, gigante, corriendo su camino». Y a pesar de que en el salmo la estatura gigantesca de Dios –Justiniano establece un paralelo con el mítico Heracles– no tiene una relación evidente con las dos naturalezas, san Ambrosio, sin embargo, habla, en ese contexto, de Cristo como el *gigas geminae substantiae*. El salmo se interpretó posteriormente como una alusión, bien a la Encarnación, bien a la Resurrección y Ascensión de Cristo[63]. Y, quizá, debiera asociarse el «gi-

[60] Beda, *De Tabernaculo*, PL, XCI, 447AB: «Intra hoc velum templi posita est arca testamenti; quia mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui solus paternorum est conscius arcanorum,... super coelos coelorum ascendens (véase más adelante, nn. 72 ss.), sedet ad dexteram Patris. Hoc velo sanctuarium et sanctuarii sanctuaria dividuntur; quoniam Ecclesia, quae ex angelis sanctis et hominibus constat, partim adhuc peregrinatur in infimis, partim in aeterna patria regant in supernis».

[61] Grabar, *L'Empéreur*, lám. XXIII, 1, y p. 60.

[62] El Evangelio de San Pedro, c. 40, es decisivo (véase más adelante nn. 79 ss.), ed. L. Vaganay (París, 1930), pp. 298 ss., con los paralelismos, la mayoría de los cuales ya habían sido enumerados por H. B. Swete, *Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον: The Ahmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter* (Londres, 1893), p. 18, n. 2. Véase H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Múnich, 1928), IV, p. 888, sobre Rabbi El'azar, según el cual el primer hombre se elevaba desde la tierra hasta el Cielo, pero, «como pecó, el Todopoderoso... puso su mano sobre él y le hizo pequeño». Como Cristo reparó el pecado de Adán, sería lógico que el nuevo Mesías hubiese tenido de nuevo la estatura original de Adán, y según la tradición rabínica «la era mesiánica les devolverá a los israelitas más que la estatura de un gigante». Véase también Strack-Billerbeck, IV, pp. 947 ss.; para más información, cfr. III, p. 851.

[63] Sobre la *gigas geminae substantiae*, véase *supra*, n. 19; véase también Justino, *Apologia*, I, p. 54, que alega que el mito pagano de Heracles se robó de Sal 18, 5, aunque, de hecho, el versículo se refería a Cristo. Sobre la interpretación del Salmo en el sentido de la Ascensión y la Resurrección, véase Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit*, pp. 102 ss., y *Sol Salutis*, pp. 217 ss.;

gante de dos sustancias» de san Ambrosio a una interpretación clásica de la cabeza y pies de Cristo, vigente por aquel entonces en *Oriente*. «La cabeza representa la divinidad de Cristo; los pies su humanidad», escribe Cirilo de Jerusalén[64]; y era bastante frecuente explicar, especialmente en relación con la expresión «sus pies semejantes al más puro bronce», del Ap 1, 15, que los pies de Cristo señalaban la Encarnación[65].

El clima intelectual del periodo otoniense nos permitiría, probablemente, tomar en cuenta escritos griegos. De todas formas, no hay por qué acudir ni a los autores gnósticos ni a los teólogos orientales para explicar la miniatura de Reichenau. *A priori*, resulta dudoso que el maestro del Evangelio de Aquisgrán se hubiera inspirado en otras fuentes que no fueran las convencionales para crear su imagen no convencional. Resulta, de hecho, decisiva una fuente nada oscura: las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, que también pueden servir para ilustrar el *gigas geminae substantiae* de san Ambrosio. Al interpretar el Sal 91, san Agustín exclama: «Oh, Cristo, que estás sentado en el Cielo a la derecha del Padre, *pero que con los pies y con los* miembros padeces en la tierra»[66]. En aquella ocasión, san Agustín tan sólo repetía una idea tratada por él mismo con mayor amplitud en su comentario del Sal 90. En éste analiza la palabra «tabernáculo» (vers. 10) y señala que esta palabra se utilizaba para denominar la carne humana[67]. «El tabernáculo de Dios es la carne. En la carne el Verbo ha habitado, y la carne se convirtió en un tabernáculo de Dios». San Agustín sigue diciendo: «En este mismo

también Pseudo-Beda, *In Psalmorum librum exegesis*, XVIII, *PL*, XCIII, 581D. Véase también H. Schrade, «Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi», *Bibliothek Warburg: Vorträge 1928-1929* (Leipzig, 1930), pp. 119 ss., e *Ikonographie der christlichen Kunst: Die Auferstehung Christi* (Berlín y Leipzig, 1932), p. 39; también H. Gutberlet, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst* (Estrasburgo, 1934), pp. 70 ss.

64 Cirilo de Jerusalén, *Catechesis*, XII, *PGr*, XXXIII, p. 726: «... κεφαλὴν μετὰ τῶν ποδῶν μεταλάβωμεν· κεφαλῆς μὲν τῆς θεότητος νοουμένης, ποδῶν δὲ τῆς ἀνθρωπότητος ἐκλαμβανομένης». Es probable que el pasaje refleje las *Odas de Salomón*, XLII, p. 13; véase R. Harris y A. Ningana, *The Odes and Psalms of Solomon* (Manchester, 1920), II, p. 55 ss. El Pseudo-Crisóstomo, *In Pascha*, II, *PGr*, LIX, p. 728, ve en «cabeza y pies» de Éx 12, 9 una alusión a los dos advenimientos de Cristo. Beda, *In Exodum*, cap. 12, *PL*; XCI, 306D, parece desconocer esta exégesis, e interpreta «cabeza y pies» como *Christus cum duabus legibus*.

65 Andrés de Cesarea, *In Apocalypsim* (en I, p. 15), *PGr*, CVI, 229 A, refiriéndose a Gregorio Nacianceno: πόδες γὰρ αὐτοῦ ἡ σάρξ; Aretas de Cesarea, *Comm. in Apoc.* (en I, p. 15), *ibid.*, 519AB. Sobre el siglo XII, veáse Miguel Akominates, *Comment. in Apocalypsim*, ed. Dyovouriotis, en Ἐπετερὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, V (1928), pp. 24 y 19: νοήσωμεν πόδας τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιδημίαν. Para Occidente, véase, por ejemplo, Haymon de Halberstadt, *PL*, 956B: «[pedes] aliquando significant stabilitatem aeternitatis, aliquando vero humanitatem per quam ad *nos venit cognitio* divinitatis, aliquando praedicatores». Sobre los pies como *praedicatores*, véase también Victorin de Pettau, *In Apocal.*, *PL*, V, p. 319. Véase también R. J. H. Jenkins y C. A. Mango, en *Dumbarton Oaks Papers* IX-X (1956), p. 132, n. 52.

66 San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, XCI, p. 11, *PL*, XXXVII, 1178: «O Christe, qui in coelis sedes ad dexteram Patris, sed pedibus tuis et membris tuis laboras in terra».

67 Sobre el *tabernaculum* (σκηνή, σκᾶνος) en un sentido figurado, véase II Co 5, 4 y II P 1, 13. La carne humana como «tabernáculo del alma» tiene antecedentes filosóficos; véase Delatte, *Traités de la royauté*, p. 181; cfr. Kantorowicz, *«Deus per naturam»*, p. 270, n. 56.

tabernáculo, el Emperador [v. gr.; Cristo] ha luchado por nosotros –*In ipso tabernaculo Imperator militavit pro nobis*.» Una vez más, observa en este punto: «Está por encima de todos los cielos, pero tiene los pies en la tierra; la cabeza está en el Cielo, el cuerpo en la tierra». Y, para así excluir toda posibilidad de dicotomía y preservar el dogma de «una persona, dos naturalezas», añade: «Pero no debemos creer que la cabeza está separada del cuerpo: hay una separación en el espacio, pero una unión en el amor»[68].

Cabe observar que la exégesis agustiniana de este salmo se repitió después muchas veces, y fue muy conocida. Pasó a la glosa ordinaria del Salterio; se encuentra en el Comentario a los Salmos atribuido a Beda; aparece posteriormente en las glosas marginales del Salterio de Canterbury y en la Exposición del Salterio de Pedro Lombardo, y, probablemente, se encuentre también en muchos otros escritos[69].

El artista de Reichenau no se encontró por casualidad con estos pasajes. Estando encargado, como aparentemente lo estaba, de crear una imagen triunfal del emperador, acudiría lógicamente al Sal 90 y consultaría el comentario de san Agustín. El Sal 90 era el gran salmo de la victoria, el salmo «imperial» por excelencia según la más antigua tradición, puesto que contiene el famoso versículo (vers. 13): «Andarás sobre el áspid y la víbora, pisarás al león y al dragón»[70]. Este salmo era, de hecho, por muchos motivos, tan irresistiblemente imperial que las escasas y excepcionales representaciones de Cristo engalanado como emperador romano –armadura dorada y fíbula imperial con tres colgantes sobre un hombro (fig. 13)– están todas ellas asociadas con el Sal 90, 13, aunque, por lo demás, «los dioses de uniforme» eran un motivo bastante frecuente en las repre-

---

[68] San Agustín, *op. cit.*, XC, p. 5, *PL*, XXXVII, 1163: «Tabernaculum Dei caro est. In carne inhabitavit Verbum, et caro facta est tabernaculum Deo; in ipso *tabernaculo Imperator militavit* pro nobis... Longe est super omnes coelos, sed pedes habet in terra: caput in coelo est, corpus in terra... Sed ne putemus quia separatum est caput a corpore; discretum est enim locis, sed iunctum est affectu». El título de *imperator* para Cristo es menos habitual que el de *rex*, aunque, por supuesto, es bien conocido, especialmente en los primeros tiempos de la Cristiandad; véase, por ejemplo, E. Peterson, «Christus als Imperator», en su *Theologische Traktate* (Múnich, 1951), pp. 151-164; también cita pasajes de san Agustín, aunque no el que mencionamos aquí. Este título se encuentra entre los juristas más tardíos; véase, por ejemplo, la Summa *Inperatorie maiestati*: «... inperator noster, Christus Jesus, ventis imperans et mari...». Véase S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, 71; Vaticano, 1937), pp. 179 ss.; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milán, 1951), pp. 112 ss., n. 3.

[69] El Pseudo-Beda, *In Psalmos*, XC, *PL*, XCVIII, 975C-976B; Anselmo de Laon [falsamente llamado Walafrido Estrabón], *Glossa ordinaria*, Ps. XC, *PL*, CXIII, p. 999; el *Salterio de Canterbury*, fols. 163ᵛ-164ʳ, ed. M. R. James (Londres, 1935); Pedro Lombardo, *Comm. in Psalmos*, XC, p. 10 (cfr. titulus), *PL*, CXCI, 852C (cfr. 847D).

[70] Véase Grabar, *L'Empereur*, pp. 237 ss.; y para Occidente en la época carolingia, véase también J. Deér, «Ein Doppelbildnis Karls des Grossen», *Forschugen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* II (1953), pp. 103-156, esp. 118 ss. En el *Salterio de Utrecht*, fol. 53ᵛ, ed. E. T. Dewald (Princeton, [1932]), la ilustración del Salmo 90 muestra a Cristo no sólo pisando a un león y una serpiente, sino también recibiendo una corona.

sentaciones de la Antigüedad tardía[71]. Por tanto, no cabe la menor duda de que la exégesis agustiniana del Sal 90 impulsó al artista a representar al emperador a semejanza de Cristo, como *Imperator in tabernaculo militans*. A resultas de esto, restituyó a su significado original la ambivalente palabra *tabernaculum*, dejando a un lado su sentido figurado de «carne»; de ahí que incluyese en su pintura el «velo del tabernáculo», que se convirtió en un elemento esencial para dividir el cuerpo del emperador y destacar la naturaleza geminada, *pedes in terra, caput in coelo*.

Para comprender la función específica del velo, debe tomarse en consideración otro modelo iconográfico: la imagen de la Ascensión de Cristo, que muestra únicamente los pies del Encarnado, mientras que el cuerpo y la cabeza han desaparecido ya en el Cielo[72]. Es probable, aunque no definitivo, que el concepto de *Christus Gigas* influyese también.

> *Maximus ecce gigans scandit super astra triumphans*
> (El gran gigante asciende, triunfante, por encima de las estrellas),

reza una inscripción explicativa de una pintura sobre la Ascensión, en los Evangelios de Bamberg, de principios del siglo XI[73]. De todos modos, el nuevo estilo de imaginería en la Ascensión, muy generalizado en el siglo XIII y finales de la Edad Media, apareció por primera vez alrededor del año 1000 en dos manuscritos anglosajones y en el Evangelio de Bernward, de Hildesheim (fig. 14)[74]. Esto supone una ruptura absoluta con toda la tradición occidental y con la iconografía oriental. Hasta entonces la Ascensión se había representado a manera de una apoteosis antigua, o

---

[71] Sobre el Baptisterio Neoniano en Rávena, véase Grabar, *op. cit.*, lám. XXVII, p. 1, y sobre la representación en el Palacio Arzobispal, J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien* (Friburgo, 1917), I, lám. 89, y p. 47. Sobre la *fíbula*, véase *infra*, cap. VII, n. 341. Sobre los «dioses de uniforme», véase, por ahora, R. Paribeni, «Divinità straniere in abito militare romano», *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie* XIII (1910), pp. 177-183, también E. Breccia, *ibid.*, XVIII (1919-1920), pp. 184 ss.; hay muchos monumentos que se podrían añadir. En relación con todo esto, véase también A. D. Nock, «Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire», *Journal of Hellenic Studies* XLV (1925), p. 93, sobre el título de *augustus* de los dioses, que sobrevivió hasta los tiempos cristianos; véase, por ejemplo, Pedro Crisólogo, *Sermo*, CXXX, *PL*, LII, 557B: *augusta Trinitas*.

[72] Véase E. G. Miller, *English Illuminated Manuscripts* (París y Bruselas, 1926), lám. 13a (y p. 73), sobre el misal de Roberto de Jumièges, y lám. 29a, sobre un Troper del siglo XI; sobre los Evangelios de Bernward, véase Gutberlet, lám. XXIX; Schrade, «Ikonographie der Himmelfahrt», lám. XV, fig. 30; y sobre los Evangelios de San Bertín de la Biblioteca Morgan (MS. 333), véase Schapiro, «Disappearing Christ», p. 147. Sobre la nueva forma, en general, véase la obra de Gutberlet, pp. 243 ss.; Schrade, pp. 165 ss.; Schapiro, pp. 140 ss. Le debo al profesor Erwin Panofsky la sugerencia de comparar esta forma de la Ascensión con la miniatura de Reichenau.

[73] Goldschmidt, *German Illuminations*, II, lám. 40B; véase también S. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, pp. 92-93, Friburgo, 1906), p. 218.

[74] Gutberlet, lám. XXIX; Schrade, «Ikonographie der Himmelfahrt», lám. XV, 30 (véase *supra* la nota 72).

de una epifanía: ahora, sin embargo, Cristo no se hace manifiesto, sino que desaparece en el Cielo[75]. Esto es, mientras que *caput et corpus Christi* están en el cielo, sólo los pies –símbolo de la Encarnación– quedan como prueba visible del hecho histórico de la migración del Dios Encarnado en la tierra. Al mismo tiempo, representa el firmamento, que divide el cuerpo de Cristo y sugiere las dos naturalezas[76], de igual manera que el «firmamento» divide el cuerpo del emperador en la pintura de Otón II, de Reichenau.

El firmamento –es decir, el velo del tabernáculo– en la imagen del emperador aún requiere algunas observaciones. El velo está sostenido por el Águila de san Juan y el Ángel de san Mateo, de tal forma que la caída del doblez deja la cabeza, el pecho y los hombros, así como las articulaciones superiores del emperador, «arriba», esto es, en el Cielo, mientras que el cuerpo, incluidas las manos, permanece «debajo». Hay que tener en cuenta que la cabeza, el pecho, los hombros y las articulaciones superiores son las partes en las que era ungido el emperador con el Santo Óleo. Por tanto, esas partes de su cuerpo se refieren, por así decirlo, al *Christus domini,* mientras que el tronco y las piernas son las de un hombre ordinario. Puede parecer sorprendente que las manos estén por debajo, y no encima, del velo, puesto que las manos de los reyes también eran ungidas. Pero este detalle es correcto: la unción de manos no era costumbre en la coronación imperial, ni se usaba todavía en el momento de la coronación germánica de Otón II, en Aquisgrán (año 961), aunque se introdujo, poco después, en un *Ordo* de Coronación fechado entre los años 980 y 1000[77].

La explicación de las restantes partes del velo es más difícil. El León de san Marcos y el Buey de san Lucas balancean las puntas del lienzo tan hábilmente que justo rozan las coronas de los dos *reguli* situados a ambos lados del escabel del emperador, es decir, de sus pies, que «militan en la tierra». Este detalle ha sido tomado de los modelos carolingios, en los que observamos que las puntas del velo rozan justo las bocas del León y del Buey, que, como cachorros juguetones, mordisquean sus extremos sueltos

---

[75] Schrade, *op. cit.*, p. 166.

[76] San Agustín, *Enarrat.*, Ps. CIX, p. 7, *PL*, XXXVII, 1450: «in eadem [carne] ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris». Es decir, Cristo, que gobierna juntamente con el Padre desde la Eternidad y como Dios, está sentado a la derecha del Padre *como hombre*, lo que se olvida a menudo; véase Jungmann, «Die Abwehr des germanischen Arianismus», p. 75, n. 8. Con relación a este tema, es muy significativo lo que dice Helinando de Froidmont (fines del siglo XII), citando a León el Grande; «Christus ascendens in altum, miro modo, ut ait Leo papa, factus est divinitate praesentior, et humanitate longinquior». *PL*, CCXII, 605D, citado por Shrade, *op. cit.*, p. 177.

[77] El *Ordo* de Coronación, fechado alrededor del 961 d.C., nada dice de la unción de manos; véase Schramm, «Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses», *ZfRG*, kan, Abt., XXIV (1935), pp. 254 ss, 315 § 12; la unción de manos apareció posteriormente (Schramm, p. 255, y 328, § 12a), y únicamente en las coronaciones de Aquisgrán; la coronación imperial romana no tenía unción de manos, y en Francia tampoco era costumbre antes del siglo XIV; véase Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), p. 157, nn. 5-6.

(fig. 10)[78]. De todos modos, en los Evangelios de Aquisgrán el roce de las coronas de los *reguli* tiene, por lo visto, un significado más preciso. La mejor explicación que puede darse son las palabras del Evangelio de san Pedro, donde el autor habla de la Resurrección de Cristo: los soldados que hacen guardia ante la tumba ven a dos ángeles descender del cielo y entrar en el sepulcro; después, ven «cómo vuelven de la tumba tres hombres [en vez de dos]; y que los dos sostienen al Uno; y que las cabezas de los dos llegan *hasta* el cielo; pero la cabeza del Uno, a quien sostienen, se encumbra *más allá* de los cielos»[79]. Esta descripción encaja casi a la perfección con la escena tal como la representa el maestro de Reichenau. Las cabezas de los dos *reguli* «llegan hasta el Cielo», es decir, hasta las puntas del velo, que representa el firmamento; pero la cabeza de la figura central, el emperador, «se encumbra más allá de los cielos».

Desafortunadamente, el pintor de los Evangelios de Aquisgrán no pudo haber tenido acceso al apócrifo Evangelio de san Pedro, de cuya disponibilidad en Occidente no existe prueba[80]. Pero, incluso aunque tengamos que descartar el Evangelio de san Pedro como posible fuente de inspiración[81], puede ayudarnos a la comprensión de las intenciones del artista. De acuerdo con la interpretación agustiniana del Sal 90, el artista tenía que mostrar que la cabeza del emperador estaba *longe super coelos*. Podía, sin embargo, demostrar del modo más conveniente que la cabeza estaba «más allá de los Cielos» permitiendo que el firmamento rozase las coronas de los príncipes subordinados al emperador: *sus cabezas* llegan hasta el Cielo o hasta el firmamento, pero la cabeza del emperador se encumbra *más allá* de los Cielos. Se trata de un mero recurso artístico, que no necesita mayor interpretación textual; se supone que es lo suficientemente expresivo por sí mismo.

Con ello, otro detalle de la pintura adquiere sentido: las cuatro figuras de la parte inferior, los príncipes espirituales y seculares. Si el plano superior representa una esfera «más allá de los Cielos», y el plano central una esfera por debajo del cielo, pero que llega «hasta el firmamento», entonces la parte inferior indica claramente la «tierra» subcelestial. Este peculiar significado de la tripartición está, de hecho, apoyado por manuscritos carolingios. El Apocalipsis de Tréveris o la Biblia de San Paolo (figs. 15, a y b) muestran

---

78 También en la Biblia de San Paolo; la interpretación de W. Köhler, *Die karolingischen Miniaturen* (Berlín, 1930-1933), I, p. 141, según la cual los animales están rasgando el velo, no resulta aceptable.

79 *Evangelio de San Pedro*, 36-40, edición Vaganay, pp. 294 ss., véase *supra*, n. 62.

80 Sobre la influencia del Evangelio de san Pedro, véase Vaganay, *pp.* 163 *ss.*, aunque este autor no tome en consideración las obras de arte.

81 Gutberlet, *Himmelfahrt*, p. 226, no excluye la posibilidad de la influencia del Evangelio de san Pedro en una época tan tardía como principios del siglo XII. Puede hablarse incluso de una influencia en una época muy temprana (*véase Dölger, Sol Salutis, pp.* 212 ss.; Kantorowicz, «The King's Advent», *Art Bulletin* XXVI [1944], p. 226), aunque probablemente el Apocalipsis de san Pedro tuvo más influencia que sus Evangelios; en cualquier caso, a falta de más evidencia no puede asumirse por ahora la existencia de una influencia –al menos, una influencia directa– en épocas posteriores.

la *Maiestas Domini* de un modo parecido: en la parte superior aparece Cristo con los cuatro símbolos de los Evangelistas; en la parte central están los veinticuatro ancianos, sus cuerpos al nivel de las rodillas y pies del Salvador, y sus nimbos tocando el firmamento; y en la parte inferior se mueve la muchedumbre sin aureola, con san Juan o Isaías respectivamente, en la esquina derecha, lugar que en los Evangelios de Aquisgrán ocupa el clero[82].

Los modelos carolingios nos resultan importantes porque son un comentario cuando el artista de Reichenau los sigue, y resultan muy reveladores en los casos en que decide separarse de ellos. Una comparación de la miniatura de Aquisgrán con las famosas imágenes del trono carolingio –por ejemplo, la de Carlos el Calvo en la Biblia de Viviano (fig. 16 a) y en el *Codex Aureus* (fig. 16 b)[83]– lo demuestra claramente. Es cierto que también hay un velo en las miniaturas carolingias; está colgado de las columnas del dosel-*ciborium* que aboveda el trono. Pero el velo no corta ni divide el cuerpo del gobernante, sólo separa su cabeza *de* la Mano de Dios. Sin embargo, en la miniatura de Reichenau, la cabeza del emperador sale a través de la cortina o «firmamento» de modo que la *dextera Dei* está en contacto directo con la cabeza de Otón; es más, la misma línea del firmamento es la que ahora divide el cuerpo del emperador en dos secciones, una supraceleste y otra subceleste. Esta comparación también explica la función de los cuatro animales simbólicos portadores del velo: la cortina colgada de las columnas del dosel del trono no sugiere la palabra «tabernáculo», ni comporta el significado de «firmamento» ni de «más allá de los Cielos» que el pintor de Reichenau deseaba, obviamente, expresar. Además, la misma presencia de los animales, y de la mandorla que rodea al emperador, indican que está ocupando el lugar de Cristo, el Emperador «que ha luchado por nosotros en el tabernáculo». Finalmente, el velo que divide el cuerpo señala que el emperador terreno tiene en común con Cristo las dos sustancias: humano por naturaleza, pero divino por la gracia, y por la consagración.

Todo esto proviene de una filosofía del Estado muy diferente de aquella que sugieren las imágenes entronizadas carolingias. Es cierto que también de la Mano de Dios Padre emanan la bendición divina y la gracia del monarca carolingio, y también hay una relación entre el gobernante entronizado y el remoto Padre del Cielo; pero Cristo está ausente de esas escenas. El concepto carolingio de una monarquía a semejanza de la del rey David era definitivamente teocéntrico: «Vos estáis en el lugar de Dios, y el obispo está sólo en segundo lugar, en el lugar de Cristo», como le escribía a Carlomagno el erudito inglés Cathwulf[84].

---

[82] Este esquema resulta evidente, por ejemplo, en la Biblia de san Pedro, f. 115; véase Van der Meer, *Maiestas Domini*, pp. 336 ss., fig. 78; véase también pp. 147 ss. (fig. 34), pp. 287 ss. (fig. 67), sobre el Apocalipsis de Tréveris.

[83] Schramm, *Die deutschen Kaiser*, figs. 26, 29a-b, también fig. 28.

[84] *MGH, Epp.*, IV, 503, pp. 3 ss.: «... tu [rex mi] es in vice illius [Dei regis tui] ... et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est». M Buchner, en *Hist. Jhb.* LV (1935), p. 604, mantiene sin prueba alguna que la carta de Cathwulf es una ficción del siglo IX. No hay evidencia que apoye esta presunción, pero, aun en el supuesto de que fuese correcta, no afectaría al tema que nos ocupa: Cathwulf

Nada podía ser más contrario a la idea del pintor de Reichenau. Su emperador ocupa el lugar de Cristo y la mano que se tiende desde arriba está rodeada por un halo cruzado: probablemente no se trata de la Mano del Padre, sino de la del Hijo[85]. En resumen, el concepto otoniense de gobierno representado por el artista de Reichenau no era teocéntrico: era definitivamente cristocéntrico. Cien años o más de piedad monástica centrada en Cristo[86] han afectado también a la imagen del gobierno. En realidad, la extraordinaria miniatura de Reichenau es la más poderosa representación pictórica de lo que pudiera llamarse «realeza litúrgica»; una realeza centrada más en el Dios-hombre que en el Dios Padre[87]. Por ello, el artista de Reichenau se aventuró a traspasar también al emperador Otón las «dos naturalezas en una persona» del Dios-hombre. El maestro de los Evangelios de Aquisgrán ha expuesto el concepto de la *gemina persona* del gobernante de forma no muy diferente a como lo hace el Anónimo Normando en sus tratados.

3. El halo de perpetuidad

Cosas difíciles y complejas de describir con palabras son a veces más fácil y sucintamente expresadas a través de fórmulas iconográficas. Se ha

sería siempre reemplazado por el desconocido autor «Ambrosiastro»; véase Williams, *Norman Anonymous*, pp. 175 ss. Véase *infra*, cap IV, n. 12, sobre el Ambrosiastro en el derecho canónico.

[85] Es, evidentemente, imposible distinguir si se trata de la Mano de Dios bajando del Cielo (Beissel, *Evangelienbücher*, p. 211) o de la del Hijo. El nimbo cruzado que rodea la mano es, de todos modos, un elemento muy sugerente, puesto que es un rasgo raro de encontrar en aquel período, aunque muy común en la Baja Edad Media. Al parecer, sólo existen tres ejemplares anteriores; una placa de marfil del siglo X (Goldschmidt, *Elfenbeine*, II, lám. IX, 24b: la incredulidad de santo Tomás); un antifonario de Prüm del mismo siglo (París, Bibl. Nat., *MS*. lat. 9448, fol. 10ᵛ: san Esteban en la Sinagoga); y el Apocalipsis de Bamberg, de alrededor del año 1000 a 1010 (Bamberg, Staatsbibl., *MS*. 140, fol. 124ᵛ, ed. H Wölfflin, 1921, lám. 24: Rev. 9: 13). A estos tres puede añadirse, como la más antigua, una representación de la Mano *sobre* la Cruz en la Biblia de Carlos el Calvo (Bibl. Nat., *MS*. lat. 1, fol. 317ʳᵛ, véase W. Köhler, *Die Schule von Tours* [1930], lám. 89, fig. n: la Mano levantada flanqueada por dos ángeles). La cuestión de si se trata en estos casos de la mano de Dios o de Cristo, no queda clara en ninguno de ellos. En cualquier caso, lo que sí resulta muy interesante es el hecho de que el símbolo de Cristo comienza a traspasarse a Dios Padre, lo cual hubiese sido imposible en la iconografía bizantina de este periodo, especialmente en las escenas de coronación. Por contra, la temática de Cristo como coronador es muy común; véase, por ejemplo, el Sacramentario del emperador Enrique II en Schramm. *Die deutschen Kaiser*, fig. 85a; y, para el caso de Bizancio, véase Grabar, *L'Empereur*, lám. XIX, pp. 1-2, y también (más adelante, fig. 12, y *supra*, n. 61) el triunfo de Basilio II. En los Evangelios de Aquisgrán, donde apenas se hubiera podido representar la figura entera de Cristo, la mano con los nimbos cruzados parece implicar, por ello, la fórmula abreviada del Cristo Coronador.

[86] Este problema está a falta de una investigación a fondo, aunque G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster, 1948), lo toca vez tras vez; véase también Hallinger, *DA*, X, pp. 430 ss. Jungmann, desde luego (*supra*, n. 76), y especialmente en su libro básico *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, pp. 7-8; Münster, 1925), es plenamente consciente del problema general, aunque no parece haber tratado el tema de la piedad monástica en particular.

[87] Véase *infra*, cap. IV, pp. 115 ss.

dicho antes que, en el tratado del Anónimo Normando, Tiberio en tanto «César» aparecía, por así decirlo, rodeado de un halo, mientras que el «inicuo Tiberio», el hombre individual, aparecía, por supuesto, sin halo. Esta metáfora, que no ha sido escogida al azar, puede ayudarnos a clarificar otro aspecto distinto del concepto medieval de *la gemina persona* del gobernante.

En el arte antiguo tardío encontramos a menudo que el halo colocado en figuras de este tipo representa una idea individual, o una noción general. Esta marca de distinción especial indicaba que la figura estaba llamada a representar en todos los sentidos un *continuum*, algo permanente y sempiterno, más allá de las contingencias del tiempo y de la corrupción. Provincias romanas como Egipto, Galia, Hispania y otras se representaban a veces con un halo, como, por ejemplo, en la antigua *Notitia dignitatum*[88]. En este caso, denominamos generalmente a estas figuras femeninas aureoladas «abstracciones» o «personificaciones», lo que es, en un principio, correcto; pero hay que tener presente que la característica más importante de toda abstracción y personificación es su carácter supratemporal, su continuidad en el tiempo. En realidad, no era tanto la personificación evidenciada por el halo, como el *Genius* de la provincia individual, esto es, su perenne poder creativo y seminal, puesto que *genius* proviene de *gignere*. Mucho de lo que hoy tendemos a asociar con lemas como el de *Roma aeterna* o *La France éternelle*[89] y se expresaba de forma muy concisa en el *Aegyptus*, la *Gallia*, la *Hispania*, cuando venían adornados con un nimbo. Lo mismo ocurría en relación con nociones o virtudes: la *Justicia* o la *Prudencia*, que eran diosas de la Antigüedad pagana, estaban llamadas a representar fuerzas eternamente en vigor, o formas del Ser perpetuamente válidas cuando se representaban en el arte cristiano con el halo[90]. En otras palabras, cada vez que escribimos una noción con mayúscula y, en la lengua inglesa, cambiamos incluso el género del neutro al femenino, estamos en realidad «aureolando» la palabra o la noción e indicando su sempiternidad como idea o poder.

En este sentido, y muy en la línea del Anónimo Normando, a los emperadores bizantinos se les representaba con un halo, hasta la caída de

---

[88] No es nuestra intención discutir aquí en detalle la función u origen del halo; véase la obra básica sobre el tema de A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst* (Estrasburgo, 1905), y K. Keyssner, «Nimbus», *RE* XXXIII (1936), pp. 591 ss., esp. §§ 18, 24. cols. 611, 622. Véase la *Notitia Dignitatum*, ed. Seeck (Berlín, 1876), por ejemplo, p. 108 (*Italia, Illyricum, Africa*), 101 (*Felicitas, Virtus, Scientia militaris*), 102 (Las Cuatro Estaciones con *Autumnus* en halo cruzado [!]); véase, sobre las estaciones nimbadas, G. M. A. Hanfmann, *The season Sarcophagus in Dumbarton Oaks* (Dumbarton Oaks Studies, II, Cambridge, Mass., 1951), I, p. 266; II, p. 115, n. 29, 3; también, 45, 46, 48, 52, y *passim*.

[89] La expresión «la Francia eterna» no parece ser anterior al siglo XVI, y cabe preguntarse si no fue tomada de «la Roma eterna», del mismo modo que la noción de *Roma communis patria* fue transferida en el siglo XIII a Francia; «corona regni [Franciae] est communis patria». Véase G. Post, «Two Notes», *Traditio* IX, pp. 288 ss. (n. 44), y también p. 301.

[90] Véase, sobre unos comentarios relacionados con este tema, mi nota «Σύνθρονος Δίκη», *American Journal of Archaeology* LVII (1953), pp. 65-70.

Constantinopla e incluso después. El origen del halo imperial y su evolución, desde un símbolo pagano de divinidad hasta un símbolo cristiano de santidad, no lo vamos a estudiar aquí[91]. El halo del emperador bizantino, que incluso en tiempos cristianos venía referido todavía a τύχη, el *genius imperatoris*, se atribuyó en un momento posterior principalmente al poder imperial como tal, que se consideraba perpetuo y sempiterno y, por tanto, venerable y santo y también en el sentido cristiano, sin tener en cuenta, desde luego, la presencia o ausencia de cualidades venerables o santas en el portador individual de la diadema. Ciertamente, el emperador podía ser venerado también individual e independientemente como santo, como, por ejemplo, Constantino el Grande[92]; el nimbo, sin embargo, no dependía de la inclusión del emperador en el catálogo de hagiarcas. Señalaba al portador y ejecutante del poder perpetuo procedente de Dios, y convertía al emperador en la encarnación de una especie de «prototipo» que, al ser inmortal, era *sanctus*, indiferentemente del carácter personal, o incluso del sexo de su componente. Por ejemplo, la emperatriz Irene, cuando gobernaba (790-802) el imperio como regente de su hijo Constantino VI, venía referida en los documentos oficiales no como «emperatriz», sino como «Emperador»: Εἰρήνη πιστὸς βασιλεύς[93].

Por otra parte, la Edad Media era, quizá, más consciente que nosotros de las diferentes categorías o medidas del tiempo. Amalario de Metz, por ejemplo, en sus loas al emperador Luis el Piadoso, distingue muy aguda-

---

[91] Sobre el halo imperial, véase sobre todo Alföldi, «Insignien und Tracht der römischen Kaiser», *RM* L (1935), pp. 139 ss. Véase también H. U. Instinsky, «Kaiser und Ewigkeit», *Hermes* LXXVII (1942), pp. 313-355; Treitinger, *Oström. Reichsidee*, p. 122, n. 372. El arte bizantino representaba al emperador adornado con el halo casi siempre, incluso cuando aparece postrado ante un grupo de santos igualmente nimbados; cfr. P. Buberl, *Die Miniaturhandschriften der Nationalbibliothek* (Denkschriften der Wiener Akademie, LX, 2 Viena, 1917), p. 6, lám. IV, fig. 7.

[92] Su veneración está generalmente asociada con la de su madre, santa Elena; sus imágenes y sus nombres aparecen hasta en las hostias; véase C. M. Kaufmann, «Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel», *Oriens Christianus*, N.S. IV (1915), pp. 85-87.

[93] Véase J. B. Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire* (Cambridge, 1910), p. 24; también F. Dölger, en *Byz. Zs.* XXXVI (1936), pp. 129 ss. Sin duda, el mismo tipo de consideraciones se hacían efectivas en Hungría, cuando María, hija de Luis el Grande (1342-1382), tomó el título de «Rey» («quae quidem Maria appellabatur *Rex Hungariae*») y fue coronada como «Rey» *(coronata fuit in regem)*; sólo posteriormente a su matrimonio con Segismundo aceptaría el título de *regina;* véase Du Cange, *Glossarium*, s. v. «rex». Hasta una época tan tardía como el siglo XVIII, los húngaros aclamarían, llenos de entusiasmo, a su reina como *Moriamur pro rege nostro Maria Theresia.* El concepto tan peculiarmente abstracto de la «Corona de Hungría» también pudo llevar a la abstracción del título; sobre la extensa literatura moderna relativa a la *Sacra Corona* húngara, véase P. J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome XIII [Roma, 1951]), y, en general, F. Hartung, *Die Krone als Symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter* (Abh. Berl, Akad., 1940, núm, 13 [1941]), pp. 35 ss. Invirtiendo la afirmación de san Jerónimo, según la cual, *In divinitate nullus est sexus*, pudiera también decirse que *In corpore politico nullus est sexus:* Galieno, que adornó su cuerpo suprapersonal con la insignia de Ceres, hizo acuñar monedas con la leyenda *Galliena Augusta;* véase A. Alföldi, «Zur Kenntnis der Zeit römischen Soldatenkaiser», *Zeitschrift für Numismatik* XXXVIII (1928), pp. 174 ss.

mente entre el emperador individual y el prototipo sempiterno; le desea al «divino Luis» «una larga vida», pero le desea sempiternidad al «nuevo David» tal como estaba personificado por el emperador carolingio:

Divo Hludovico vita!
Novo David perennitas!

En otras palabras, Luis estaba «aureolado» no como emanación del epíteto *divus*, sino a través de la *perennitas* del piadoso rey de Israel, en el que culminaba y se hacía manifiesta la idea de imperio carolingio, el *regnum Davidicum*[94]. Fue, quizá, por rivalidad con el emperador bizantino, que el papa Gregorio VII reclamó el «halo» para todos los papas, por así decirlo, *ex dignitate officii*, porque el poeta de la corte de Teodorico el Grande, Enodio de Pavía, había dicho: «¡Quién puede dudar de la santidad de aquel a quien la cumbre de tan grande dignidad ha realzado!»[95]. El significado preciso de esta clase de santidad *ex officio* lo ha expresado muy nítidamente Pedro Damián: «Una cosa es *ser* santo por mérito de la vida, y otra *ser llamado* santo por mor del ministerio»[96]. Cabe preguntarnos si el nimbo cuadrado medieval o *nimbus perfectionis*, que tan a menudo adorna a obispos, sacerdotes y diáconos como representantes de su *ordo* eclesiástico, no se refiere a la perfección y sempiternidad del oficio consagrado *per se*, o de la *dignitas*, independientemente de su componente[97].

---

94 Véase *PL*, CV, p. 988; Kantorowicz, *Laudes*, p. 69, n. 15. Sobre Luis el Piadoso nimbado, véase Schramm, *Die Deutschen Kaiser*, láms. 15a-b, donde el halo contiene la siguiente inscripción: *Christe, corona tu Hludovvicum* (Schramm, p. 171). Las representaciones carolingias de gobernantes adornados con un nimbo no son demasiado raras. Los mosaicos de Carlomagno en el Lateranense y en Santa Susana, en Roma, muestran un halo cuadrado; véase G. B. Ladner, *I ritratti dei papi nell'antichità e nel medioevo* (Vaticano, 1941), I, pp. 114 ss., 127. Resulta muy impresionante el rey nimbado del fragmento del Sacramentario del *MS*. lat. 1141, de la Bibliothèque Nationale, que A. M. Friend, «Two manuscripts of the School of St. Denis», *Speculum* I (1926, pp. 59-70, esp. 64 ss., identificó con Carlos el Calvo, mientras que J. Croquison, «Le "Sacramentaire Charlemagne"», *Cahiers archéologiques* VI (1952), pp. 55-71, interpreta el cuadro como el joven Carlomagno entre san Gelasio y san Gregorio; véanse mis comentarios en «The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le Mura», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), pp. 298 ss. Véase también Schramm, *op. cit.*, fig. 67 (y pp. 86, 192); H. Beenken, *Romanische Skulptur in Deutschland* (Leipzig, 1924), pp. 76 ss., lám. 38a.

95 Gregorio VII, *Regist.*, II, 55a, § 23, ed. Caspar, p. 207, cfr. 560, n. 1; también Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, p. 666. J. Gauss, «Die *Dictatus*-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen», *ZfRG*, kan. Abt., XXIX (1940), pp. 1-115, exagera su tesis, pero ha llamado la atención sobre varios temas interesantes de la rivalidad bizantino-papal, que merecen ser estudiados por separado.

96 Pedro Damián, *Liber gratissimus*, c. 10, *MGH*, *LdL*, I, pp. 31 y 29: «Aliud namque est ex vitae meritis sanctum esse, aliud ex ministerio conditionis dici»; y muy similar al autor normando, quien en otros aspectos parece haber tomado ideas de Damián, *ibid.*, pp. 31, 9 ss.: «licet persona... indigna, officium tamen... bonum»; véase *supra* la n. 25.

97 G. B. Ladner, «The so-called Square Nimbus», *Mediaeval Studies* III (1941), pp. 15-45, especialmente las listas, pp. 38 ss., en las cuales se muestra la frecuencia con la cual el nimbo cuadrado venía únicamente referido al oficio, y no a la persona individual.

Por otra parte, el Anónimo Normando, al contraponer los «ladrillos de Canterbury» a la «Sede de Canterbury», estaba siendo mucho menos original de lo que pueda parecer. Los bizantinos habían alegado mucho antes que la esencia «aureolada» –por así llamarla– de la antigua Roma del Tíber, o su *genius* sempiterno, había sido transferida a la Nueva Roma del Bósforo, y lo que quedaba en las riberas del río italiano eran ladrillos y piedras, y escombros de edificios de los que el *genius loci*, la vida perenne, se había evaporado[98]. El llamado *Versus Romae*, un poema antirromano probablemente de finales del siglo IX, refleja muy bien ese sentimiento.

> Vuestros emperadores, hace tanto tiempo, os han abandonado, Roma.
> Hacia los griegos se ha retirado vuestro honor y vuestro nombre...
> La floreciente Constantinopla es, ahora, llamada la nueva Roma,
> El desmoronamiento de la moral y las murallas es, Roma vetusta, lo que os queda.

Y con un antiguo palíndromo, el poeta concluye el primer verso del dístico: *Roma tibi subito motibus ibit amor*, «Roma, Amor te abandonará arrebatadamente»[99]. El cuerpo aureolado de Roma se marchará de su cuerpo material, o, como los juristas de una época muy posterior lo expresarían, será «transferido y trasladado del cuerpo natural que ahora se halla muerto a otro cuerpo natural». Y así fue como «Roma» transmigró de encarnación en encarnación, vagando primero a Constantinopla y más tarde a Moscú, la tercera Roma, pero también a Aquisgrán, donde Carlomagno construyó un «Letrán» y planeó, al parecer, establecer la *Roma futura*[100]. Sin embargo, no debemos confundir estas comparaciones o alegorías con

---

[98] F. Dölger, «Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LVI (1937), pp. 1-42, esp. 24 ss.; también *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal, 1953), pp. 93 ss.

[99] W. Hammer, «The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages», *Speculum* XIX (1944), pp. 50-62; *ibid.*, p. 53, n. 6, sobre el *Versus Romae*, del cual he citado las líneas 4 ss., 9 ss.:

> Deseruere tui tanto te tempore reges,
> Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus...
> Constantinopolis florens nova Roma vocatur
> Moribus et muris, Roma vetusta, cadis...

El palíndromo (línea 12 de las 24 líneas del poema) es el eje del poema. El juego *Roma-Amor* es muy antiguo. Se encuentra, de hecho, en monedas del periodo constantiniano que contienen la inscripción ΕΡΩΣ; véase H. Dressel, «Numismatische Analekten», *Zeitschrift für Numismatik* XXIII (1900), pp. 36 ss.

[100] En relación con Aquisgrán, véase Hammer, *op. cit.*, p. 56; R. Krautheimer, «The Carolingian Revival of Early Christian Architecture», *Art Bulletin* XXIV (1942), pp. 30 ss., 34 ss.; Kantorowicz, *Laudes*, p. 63, donde la idea de Aquisgrán se interpreta como antirromana y antibizantina. Ideas similares fueron sugeridas independientemente por C. Erdmann, «Das ottonische Reich als Imperium Romanum», *DA* VI, (1943), pp. 418 ss., y sobre una base más amplia, en *Ideenwelt*, pp. 22 ss. («Die nicht-römische Kaiseridee»).

aquellas otras del estilo de «Ginebra, la Roma protestante»[101]. Constantinopla, Aquisgrán y demás alegaban cada una ser una *nova Roma,* de la misma forma que el rey helénico o el emperador romano alegaban ser νέος Διόνυσος o un νέο Ἥλιος, y un gobernante carolingio un *novus David* y un *novus Constantinus:* encarnaciones temporales de la imagen del dios o del héroe, de su sustancia perpetua y poder de vida. Eran propietarios temporales del «halo» de su prototipo divino o heroico[102].

Todo esto resulta todavía muchísimo más cierto en el caso de Jerusalén, aunque la trascendental Jerusalén tiene el significado de Eternidad sin tiempo más que continuidad en el tiempo. La ciudad natal de Cristo, el cuerpo material de Jerusalén, fue destruida por Tito; Aelia Capitolina, la nueva fundación de Adriano sobre las ruinas de la ciudad de David, carecía de *metaphysis.* Pero la «Jerusalén aureolada» todavía podía descender a la tierra en cualquier momento, aunque sólo fuera durante la hora festiva en la que se consagraba el nuevo santuario, y conferir en ese momento el lustre de Eternidad a cualquier ciudad insignificante, o tan sólo a una iglesia de aldea[103].

Por tanto, el «halo» siempre indicaba, en un sentido u otro, un cambio en la naturaleza del tiempo. Significaba que el individuo, persona o lugar aureolado participaba también de una categoría del «tiempo» diferente de la que determinaba la vida natural sobre la tierra tal como la entendía la mentalidad medieval. Es cierto que el halo no trasladaba a su portador a la *aeternitas Dei,* que carece de continuidad, porque en ella todos los tiempos pasados y futuros están presentes. Sin embargo, el halo sí trasladaba a su portador; le trasladaba, escolásticamente hablando, del *tempus* al *aevum,* del tiempo a la sempiternidad;

---

[101] Véase Hammer, *op. cit.*, p. 62, sobre esta expresión y otras similares.

[102] Sobre los títulos *novus,* véase A. D. Nock, «Notes on Rulercult», *Journal of Hellenic Studies* XLVIII (1928), pp. 35 ss. No hay ninguna razón por la cual sólo deba haber una reencarnación del prototipo cada vez; los emperadores Heraclio, Padre e Hijo, por ejemplo, fueron aclamados como los «nuevos Constantinos» (Κωνσταντίνων τῶν νέων... πολλὰ τὰ ἔτη); véase H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* (París, 1922), Fasc. I, 21 ss., núms. 79, 80. Sobre el ejemplo carolingio y otros, véase Kantorowicz, *Laudes,* p. 57, n. 148, y p. 69, n. 15.

[103] En relación con el descenso de la Jerusalén celestial con ocasión de la consagración de una iglesia, véase el himno *Urbs beata Hierusalem dicta pacis visio,* en su forma original, que contiene la línea *Nova veniens e caelo*... véase C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi,* LI (1908), p. 110. Sobre las «mejoras» distorsionantes de este himno de la Iglesia postrentina véase A. L. Mayer, «Renaissance, Humanismus und Liturgie», *JLW* XIV (1938), pp. 166 ss.; también las críticas de X. Schmid, «De Breviario Romano reformando commentatio», *Ephemerides Liturgicae* XLIII (1929), pp. 308 ss., sea dicho de paso, el himno también tenía sus connotaciones políticas; el medallón de un emperador «Otón», soldado en un plato litúrgico, lleva la inscripción *Jerusalem visio pacis;* véase Schramm, «Die Magdeburger Patene mit dem Bilde Ottos des Grossen», *Thüringish-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst* XVII (1928); también G. Tellenbach, *Die Entstehung des Deutchen Reiches* (Múnich, 1946), lám. IX (frente a la p. 128). Sobre las manifestaciones en la tierra de la Jerusalén eterna, véase también Kantorowicz, «The King's Advent», pp. 209 s.

en todo caso, a algún *continuum* del tiempo sin fin: la persona aureolada, o, mejor dicho, la persona como halo, su *ordo*, nunca «moría». El halo significaba, además, que su portador individual representaba el vicariato de un «prototipo» más general, de algún Inmutable dentro del tiempo mutable de este mundo, que unido y asociado con él formaba una imagen o poder cuya verdadera morada era aquel *continuum* sin fin, que la Edad Media llamó *aevum*. Y como el *aevum* era el hábitat de las Ideas, *Logoi*, o Prototipos también de los «ángeles» de la filosofía cristiana de influencia alejandrina, parece comprensible que el «cuerpo político» del rey de los juristas Tudor revele tanta semejanza con los «santos espíritus y ángeles», y que el *rex christus* del Normando estuviese dotado también de la naturaleza superior del Mediador, un rey humano por naturaleza y divino por la gracia[104].

Sería difícil encontrar una ilustración más adecuada, y a la vez encantadora, del problema general de los dos cuerpos del rey en su encuadre altomedieval, que la pequeña historia inserta en una homilía falsamente atribuida a san Juan Crisóstomo. Es un sermón del Domingo de Ramos, en el cual el predicador desconocido discurre, muy atinadamente, sobre la importancia del papel que en la economía de la salvación desempeñó el burrito que llevó, ese día, al Esperado a la ciudad de Jerusalén[105]. Al fiel animal se le menciona con cierta frecuencia en los escritos de los Santos Padres, que mantenían, en general, que el *animal messianum* fue, al final, devuelto a su antiguo dueño; y el predicador del Domingo de Ramos no constituyó una excepción a la regla cuando habló del burrito.

---

[104] Véase, para una discusión más amplia sobre el tema, *infra*, cap. VI.

[105] El sermón, recogido únicamente en latín, está basado en el *Opus imperfectum in Matthaeum* (*PGr*, LVI, p. 836), atribuido a san Juan Crisóstomo, del cual santo Tomás dijo, al parecer, que prefería su posesión a aquella de la ciudad entera de París; cfr. Oldrado de Ponte, *Consilia* LXXXIV, n. 1 (Venecia, 1571), fol. 31^{v}: «Et narratur quod beatus Thomas dixit, quod magis vellet habere Chrysostomum super Mattheum, quam civitatem Parisii. Expedit enim cuilibet studioso habere multos libros». Sobre la obra en sí, véase G. Morin, «Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum», *Rev. bénéd.* XXXVII (1925), pp. 239-262 (también *ibid.*, LIV [1942], pp. 9 ss.), quien sugiere que su lugar de origen fue Rávena, o al menos algún lugar al norte de Italia; cfr. K. Jordan, «Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV», *DA* II (1938), pp. 111 ss. La homilía del Domingo de Ramos de Aelfric, por lo demás una paráfrasis del *Opus imperfectum*, no contiene el pasaje que citamos aquí; véase la edición de Aelfric de Benjamin Thorpe (Londres, 1844), I, pp. 206 ss. El asno viene mencionado a menudo en los escritos de los Padres de la Iglesia. Efrén, por ejemplo, hace que el asno y su cría aclamen y alaben al Rey de los Cielos; véase *In festum Epiphaniae hymnus*, II, p. 27, ed. T. J. Lamy (Mecheln, 1882), I, p. 23; también *Hymni de miraculis*, XIII, 6, ed. Lamy, II, p. 720, donde el asno tiene un doble significado: «Pullus durae cervicis portavit Dominum in figura, cor gentium portavit eum in veritate». Según leyendas posteriores, el santo animal murió a una edad muy avanzada y después de largas migraciones, en Verona, donde se le dedicó un culto local; véase E. Staedler, «Über das Eselsrelief am Dome zu Como: Ein Beitrag zur Überlieferung des *caput asininum*», *Theologische Quartalschrift* CXXIII (1942), pp. 177-188, con una descripción completa; véase también Leclercq, «Âne», *DACL* I, pp. 2063 ss.; sobre el asno y su cría en monedas romanas de época tardía, véase A. Alföldi, «Asina: Eine dritte Gruppe heidnischer Neujahrsmünzen in spätantiken Rom», *Schweizerische Münzblätter* II (1951), pp. 57-66.

> Es cierto (decía) que una vez que el animal hizo su entrada en Jerusalén de Judea fue devuelto a su dueño; pero la profecía, referente al animal, permaneció en Judea. Pues de aquel animal Cristo no había necesitado lo visible, sino la naturaleza inteligible; esto es, no la carne, sino la idea. Por tanto, la carne fue devuelta, pero la idea retenida: *caro remissa est, ratio autem retenta est*[106].

En otras palabras, el «cuerpo natural» del burrito, después de haber servido a su propósito, cumpliendo al pie de la letra las profecías de Isaías (62, 10) y Zacarías (9, 9), fue devuelto a su antiguo propietario: pues su cuerpo material y visible ya no lo necesitaba el Señor. Sin embargo, el cuerpo sempiterno y mesiánico del burro, su *ratio,* idea o prototipo, al igual que la visión profética, representó, y ayudó, su cumplimiento: todo esto era indispensable para el curso de la salvación, e inseparable de la imagen del Mesías. De este modo, el «cuerpo político» inmortal del animal permaneció en la Ciudad Santa con el Mesías; fue «aureolado», envuelto por la luz divina de su Jinete.

Caro remissa, ratio retenta! En este sentido, el Carlos I de carne y hueso podía retirarse a Oxford, pero su *ratio* «aureolada», en la forma de la imagen de su sello, permanecía en el Parlamento, lo que no quiere decir que el asno temporal sin halo deba buscarse siempre en «Oxford», ni el asno perpetuo aureolado siempre en el «Parlamento».

---

[106] *PGr,* LVI, p. 836: «Animal quidem postquam ingressum est in Jerusalem Judaeae, ad dominum suum remissum est, animalis autem prophetia in Judaea remansit. Nam de animali illo non hoc, quod videbatur, necessarium erat Christo, sed illud, quod intelligebatur, id est, non caro, sed ratio: ideoque cara remissa est, ratio autem retenta est».

IV

LA REALEZA IUSCÉNTRICA

1. De la liturgia a la ciencia legal

El rey, una *gemina persona,* humano por naturaleza y divino por la gracia: éste era el equivalente medieval de la posterior visión de los dos cuerpos del rey, y también su precursor. La teología política, en esa época tan temprana, estaba todavía circunscrita al marco general del lenguaje litúrgico y del pensamiento teológico, puesto que aún no se había desarrollado una «teología política» secular e independiente de la Iglesia. El rey, por su consagración, estaba ligado al altar como «Rey», y no sólo –pensemos en los siglos posteriores– como una persona privada. Como rey era «litúrgico» porque, y en cuanto que, representaba e «imitaba» la imagen del Cristo vivo. «Vos sois el vicario de Cristo; ninguno sino su imitador es el verdadero señor», como proclamó el historiador Wipo en el campo imperial[1]. «En su rey, en verdad, se le reconoce a Cristo reinando», hacía eco el santo cardenal Pedro Damián[2]. Mientras que el cardenal Deusdedit, un contemporáneo suyo más jovial, incluía en su colección canónica las palabras con las que el papa Juan VIII había alabado, en una asamblea de obispos, al emperador carolingio Carlos II como el *salvator mundi,* «el salvador del mundo constituido por Dios», a quien «Dios establecía como Príncipe de Su pueblo a imitación del verdadero Cristo rey, Su Hijo... para que lo que Él [Cristo] poseía por naturaleza, el rey pudiese adquirirlo por la gracia»[3].

---

[1] Wipo, *Gesta Chuonradi,* c. 3, ed. Bresslau (*MGH, SS. rer germ.,* 1915), p. 23: «Ad summam dignitatem pervenisti, / vicarius es Christi. / Nemo nisi illius imitator / verus est dominator». Cfr. c. 5, p. 26, 18; también su *Tetralogus,* línea 19, p. 76, 21, y líneas 121 ss., p. 79, 15 ss., donde el emperador es llamado *alter post Christum* y *secundus post dominum caeli.* Véase *supra,* cap. III, n. 11, sobre el príncipe como un *Deo secundus.*

[2] Pedro Damián, *Ep.,* VII, 2 CXLIV, p. 436: «in rege suo vere Christus regnare cognoscitur».

[3] Deusdedit, *Collectio canonum,* IV, 92, ed. V. Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, 439: este pasaje es también citado por su contem-

Es natural que este rey, a imitación de Cristo, fuese representado e interpretado como el «mediador» entre el cielo y la tierra, un concepto que aquí nos resulta interesante porque toda mediación implica, de una u otra forma, la existencia de un ser de naturaleza doble. Los reyes y los obispos, escribía el Anónimo Normando en su peculiar estilo, «son consagrados y santificados con el objeto de que... sean santos; esto es, que fuera de la tierra y fuera del mundo son segregados como mediadores entre Dios y el pueblo, comulgando en el cielo y moderando a sus súbditos en la tierra»[4]. Ideas afines relativas a la mediación real, aunque con un cambio significativo en el punto de referencia, venían recogidas en los *Ordines* de Coronación de aquella época: «En analogía con el Mediador entre Dios y los hombres, actuará el rey como mediador entre el clero y el pueblo», pues el rey, que en algún sentido pertenecía también al clero, «lleva como *Christus Domini* la imagen [de Cristo] en su nombre»[5].

Fue el lenguaje del paradigma cristológico el que se utilizó siempre para proclamar al rey *typus Christi*[6]. Esta tipología cubría, de hecho, dos aspectos

---

poráneo Anselmo de Lucca (h. 1083), *Coll. can.*, I, 79, ed. M. Thaner (Innsbruck, 1906-1915), pp. 52 s. (*PL*, CXLIX, p. 489, numerado I, 78). Véase, sobre el discurso del papa en Rávena, en el año 877, Mansi, *Concilia*, XVII, Ap. 172, también Bouquet, *Recueil*, VII, 695C: «... unxit eum Dominus Deus... principem populi sui constituens ad imitationem scilicet... veri Regis Christi filii sui... ita ut, quod ipse [Christus] possidet per naturem, iste [imperator] consequeretur per gratiam». Véase también Schramm, *König von Frankreich*, I, 40 y 45, II, 36, n. 3; Eichmann, *Kaiserkrönung*, II, 88. Es fácil que el pasaje fuera conocido por el Anónimo Normando; véase Williams, *Norman Anonymous*, pp. 57 ss., n. 169; Kantorowicz, «Deus per naturam», p. 258.

[4] *MGH, LdL*, III, 669, 8 ss.: «Ideo igitur consecrantur sacerdotes et reges et sanctificantur, ut... sancti sint, id est extra terram et extra mundum segregati, inter Deum et populum mediatores effecti, et in celis conversentur [Flp 3, 20] et in terris subditos moderentur». Véase Williams, *op. cit.*, 158 ss., y especialmente las pp. 225 ss., la *Magna digressio de voce «sanctus»*, que explica ese pasaje (por ejemplo, «in Greca lingua quod dicitur *hagios* quasi extra terram esse significat»). Véase también Pedro de Blois: «... sanctus et christus Domini rex est nec in vacuum accepit [II Co 6, 1] unctionis regiae sacramentum»; *PL*, CCVI, p. 440; cfr. Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, p. 208, n 74. Sobre pasajes afines, véase P. Oppenheim, «Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit», *Ephemerides Liturgiae* LVIII (1944), pp. 46 s.; también L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung in Mittelalter* (Bonn, 1951), p. 94, n. 60.

[5] Schramm, «Krönung in Deutschland», 320, § 19: «... quatenus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet». Véase también la p. 317, § 14: «... cum mundi Salvatore, cuius typum geris in nomine»; y la 319, § 17: «... cum redemptore ac salvatores Iesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis». Véase también a Schramm, «Austausch», pp. 425 ss., y 450, sobre el rey como *sacerdotalis ministerii particeps*. La frase *personam Christi genere, y sus equivalentes, es el* término técnico para el «personificar, representar», y en ese sentido es utilizada también en la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII, al definir el lugar del sacerdote en la liturgia; véase J. Pascher, «Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik», *Episcopus*, pp. 278 ss. El obispo, por supuesto, fue denominado no pocas veces el mediador entre el rey y el pueblo; véase, por ejemplo, Hugo de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, c. 10, *MGH, LdL*, II, 477, 43 ss.

[6] Un ejemplo notable lo proporciona Otto de Freising, *Gesta Friderici*, II, c. 3, ed. G. Waitz (*MGH, SS. rer. germ.*, 1912), pp. 105,7 ss., donde relata la doble consagración, en Aquisgrán (9 de marzo de 1152), de un rey (Federico I) y de un obispo (Federido de Münster): en el mismo día, en la misma iglesia, por los mismos consagrantes fueron ungidos dos *christi Domini*, teniendo ambos el mismo nombre, por lo que el propio *summus rex et sacerdos* (esto es, Cristo) parecía estar

del oficio real, uno ontológico y otro funcional, y ambos se reflejaban en los títulos honoríficos con los que tan a menudo se ensalzaba al gobernante medieval: «Imagen de Cristo» y «Vicario de Cristo». Mientras que la primera denominación se refería, quizá, más a su ser, la segunda hacía hincapié, desde una perspectiva jurídica, en sus funciones administrativas, y venía principalmente referida a su nacer. Ninguno de estos títulos especificaba por sí mismo las dos naturalezas ni subrayaba la semejanza «fisiológica» existente entre gobernante y Dios-hombre; pero mientras prevalecieron estos títulos que vinculaban al gobernante con Cristo, el rey podía aparecer, al menos potencialmente, como una *gemina persona* que reflejaba las dos naturalezas del prototipo divino y humano de la realeza terrena. En cualquier caso, incluso la relación meramente potencial de rey con las dos naturalezas de Cristo se perdió cuando las denominaciones altomedievales de «rex imago *Christi*» y «rex vicarius *Christi*» fueron desplazadas por las de «rex imago *Dei*» y «rex vicarius *Dei*».

Sin lugar a dudas, la figura del príncipe como símil o ejecutivo de Dios era una idea apoyada por el antiguo culto al gobernante, y también por la Biblia[7]. De aquí que los títulos y metáforas de *Deus* puedan encontrarse en cualquier siglo de la Edad Media. Y cuando finalmente, en los comienzos de la clericalización del oficio real a fines del siglo IX, bajo la influencia del lenguaje de los *Ordines* de Coronación y de su ideal litúrgico de monarquía, los títulos reales cristonómicos se volvieron predominantes, la diferencia entre un *vicarius Dei* y un *vicarius Christi* es posible que no siempre se notara, o que no se notara en absoluto[8]. Con todo, hay que observar desde el punto de vista de los cambios en los modelos piadosos y de las pautas religiosas en general que, posteriormente al periodo carolingio, en el cual la predicación del *vicarius Dei* parece haber sido la regla, se hace notar una

---

presente en esta celebración. Cfr. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung*, pp. 26 ss., quien subraya correctamente que Otto de Freising seguía todavía fiel a un ideal de tiempos pasados.

[7] La fusión de *homo imago (vicarius) Dei* y *rex imago (vicarius) Dei*, llevada a cabo por el llamado Ambrosiastro, tiene su larga y complicada historia; véase Kantorowicz, «Deus per naturam», pp. 264 ss., y *passim*; la importancia del Ambrosiastro sobre el desarrollo posterior ha sido resaltada por Berges, *Fürstenspiegel*, pp. 26 ss. Véase también G. B. Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», *Dumbarton Oaks Papers* VII (1953), pp. 1-34.

[8] Sobre la influencia de los *Ordines* de Coronación en el lenguaje y en el pensamiento, el Anónimo Normando es el ejemplo principal; véase *MGH, LdL*, III, pp. 677 ss. Sería erróneo decir que, en su brillante estudio, M. Maccarrone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N. S., XVIII, Roma, 1952), no sólo hizo caso de la diferencia existente entre las dos designaciones, sino que fue indiferente para con las implicaciones históricas y al problema que Jungmann (ya mencionado anteriormente, cap. III, n. 86), en otra conexión, ha discutido tan agudamente. El problema cristológico fue visualizado definitivamente, aunque intencionadamente no tratado en detalle, por Berges, *Fürstenspiegel*, pp. 26 ss. Los textos sobre *vicarius Dei (Christi)* recopilados por J. Rivière, *Le Problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Lovaina, 1926), pp. 435 ss., son discutidos en el extenso estudio de Maccarrone, que también llena las considerables lagunas del famoso estudio de A. Von Harnak, «Christus praesens–Vicarius Christi», *Sitz. Ber. preuss. Akad.*, Berlín, 1927, núm. XXXIV), pp. 415-446. Sobre las interrelaciones entre la cristología y el gobierno, en época temprana, véase G. H. Williams, «Chistology and Church-State Relations in the Fourth Century», *Church History* XX (1951), núm. 3, 3-33, y núm. 4, 3-26.

preferencia inequívoca por el *vicarius Christi* en la época cristocéntrica de los otónidas y de los primeros salios[9]. De todos modos, la diferencia entre las dos denominaciones se estructuró de forma articulada, y adquirió, por tanto, significado histórico cuando el vicario de Cristo se reclamó como prerrogativa de la jerarquía –«¿Dónde se ha visto que los emperadores ocupen el lugar de Cristo?»[10]–, hasta que finalmente el título de *vicarius Christi* se convirtió en monopolio del Romano Pontífice.

Como siempre, muchas corrientes de la vida política, religiosa e intelectual convergieron para provocar el cambio general y disolver la imagen de la realeza cristocéntrica. El hechizo de los *Ordines* de Coronación palideció bajo el impacto de la Querella de las Investiduras: esta misma contienda, que por un lado desmanteló el poder secular de la autoridad espiritual, la competencia eclesiástica y la afiliación litúrgica, y por otro imperializó el poder espiritual, desempeñó también, sin duda, su papel. De cualquier forma, la evolución dogmático-teológica del siglo XII hacia una definición de la presencia real de Cristo en el Sacramento causó una nueva acentuación de la antigua idea de la presencia de Cristo en la persona del sacerdote que oficiaba la misa[11]. Además, el nuevo ímpetu de los estudiosos de derecho canónico se hizo sentir. El *Decretum Gratiani* hablaba en dos pasajes –uno de Hesych de Jerusalén, y otro del Ambrosiastro– indistintamente de obispos y sacerdotes como *vicarii Christi*[12],

---

[9] Entre los ejemplos carolingios recopilados por Maccarrone, *op. cit.*, pp. 79 ss., sólo hay uno referente al gobernante como vicario de Cristo (Smaragdus, *Via regia*, c. 18, *PL*, CII, p. 958), aunque, de hecho, se encuentran muchos más (véase lo dicho anteriormente, *n.* 3). El cambio de *vicarius Dei* a *vicarius Christi*, al final del siglo IX, puede contemplarse, probablemente, como el resultado de la clericalización del oficio real (*imitatio sacerdotii* según Schramm, «Austausch», pp. 404 ss.), del lenguaje de los *Ordines*, y del espíritu de la piedad monástica.

[10] *De ordinando pontifice*, *MGH, LdL*, I, pp. 14, 4: «Ubi enim inveniuntur imperatores locum Chisti obtinere?».

[11] Pascher, «Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik», pp. 285 ss.; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Forschungen zur christlichen Lieratur- und Dogmengeschichte, XV, pp. 1-3 (Münster, 1926).

[12] Cfr. c. 35, *D.* 3, *De penitencia* (*C.* 33, q. 3), ed. Friedberg, I, 1222: «... quos [sacerdotes] Christus vicarios suos in ecclesia constituit» (Hesych), a lo que la *Glossa ordinaria* comenta: «sacerdotes etiam simplices». Posteriormente, del Ambrosiastro, c. 19, *C.* 33, q. 5, ed. Friedberg, I 1255 ss.: «Quasi ergo ante iudicem Christum, ita ante episcopum sit, quia vicarius Domini est...». Maccarrone, que cita estos pasajes (*op. cit.*, 106), añade también c. 13, *C.* 33, q. 5, Friedberg, 1254, un pasaje del Ambrosiastro CVI, p. 17 (cfr. Kantorowicz, «Deus per naturam», p. 265, *n.* 40), donde se dice que el hombre en general tiene «imperium Dei quasi vicarios eius», pero el *Decretum* omite el siguiente «quia omnis rex Dei habet imaginem». Los pasajes son característicos del principio del Ambrosiastro que dice que el rey es el vicario de Dios, y el sacerdote lo es de Cristo. El Ambrosiastro, en la literatura canónica, merecería una investigación especial. En el *Decretum*, el Ambrosiastro es citado muchas veces (véase Friedberg, p. xxxiv, s. v. Augustinus, *Questiones veteris et novi testamenti;* se deberían añadir, sin embargo, las citas [*ibid.*, p. xxxii] s. v. *Ambrosius, In S. epistolas*, ya que son también del Ambrosiastro; véase lo ya dicho anteriormente, cap. III, *n.* 24), y las anotaciones de Friedberg a aquellos pasajes muestran lo que Ivo de Chartres, Anselmo de Lucca, la *Collectio Caesar-augustana*, la *Collectio trium partium*, así como el Lombardo, citaban directa o indirectamente, del Ambrosiastro. El Anónimo Normando, por tanto, pudo haber estado fácilmente al corriente de aquellas fuentes escritas por la vía jurídica y no por la literaria: cfr. Williams, *Norman Anonymous*, pp. 175 ss.

lo que impulsó a los decretistas a ampliar esa designación, aunque no necesariamente en el sentido papal.

> ¿Dónde están ahora aquellos que dicen que sólo el papa es el vicario de Cristo? En relación con la plenitud del poder, esto es cierto; pero de otra manera, todo sacerdote es vicario de Cristo y de Pedro...[13].

Esto escribía, entre 1187 y 1191, Huguccio de Pisa en su *Summa super Decreto,* glosando el pasaje del Ambrosiastro, y sus palabras muestran que por esta época debía de ser habitual la aplicación exclusiva del título de «vicario de Cristo» al papa. Unos diez años más tarde, el papa Inocencio III restringió la noción de *plenitudo potestatis* de tal manera que ni siquiera Huguccio pudo negar que únicamente el papa tenía derecho a llamarse vicario de Cristo. Al mismo tiempo, con las decretales de Inocencio III, el *vicarius Christi* hizo su primera aparición oficial, no en la lengua vulgar, sino en las colecciones de derecho canónico[14]. Desde entonces, los decretalistas, teólogos y filósofos escolásticos se concentraron en la interpretación de este título en su sentido exclusivamente papal, que es el que tiene, en general, en la actualidad[15]. Por contra, el sector laico, apoyándose en el vocabulario del derecho romano y en algunos autores romanos como Séneca y Vegecio, comenzó a llamar al emperador, casi sin excepción, *Deus in terris, Deus terrenus* o *Deus praesens.* Por lo visto, daban por supuesto, sobre la base de sus fuentes, que el príncipe era, ante todo, vicario de Dios; pues la expresión *vicarius Christi,* como denominación imperial, no hubiera estado en absoluto en el elenco de su lenguaje[16].

---

[13] Maccarrone, *op. cit.*, p. 106, n. 87; cfr. 107, n. 89.

[14] Maccarrone, pp. 119 ss.

[15] Maccarrone, pp. 118 ss., 129 ss.

[16] Las referencias son por lo general *D.* 35, pp. 2, 1, 5 (*lex Falcidia:* «... quae Deo relinquuntur», a lo que la *Glossa ordinaria* comenta: «celesti, idem in terreno»), *D.* 14, 2, 9 (*lex Rhodia de iactu,* donde el emperador dice de sí mismo: «Ego quidem mundi dominus»), o *C.* 7, 37, 3, 5 (*de quadrienii praescriptione:* «... nutu divino imperiales suscepimus infulas»), aunque hay también otras partes apropiadas al caso. Baldo, por ejemplo, que también utiliza esos pasajes, cita muy frecuentemente sobre *Deus in terra (terris) Nov.* 105, pp. 2, 4, diciendo que el emperador es la *lex animata;* véase, por ejemplo, *Consilia,* I, 333, n. 1, fol. 105, en unión de las partes citadas por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 563, n. 122. Otras partes escogidas eran Séneca, *De clementia,* I, pp. 1, 2: «[Ego, Nero], ... qui in terris deorum vice fungerer», un pasaje (aun sin citar exactamente estas palabras) utilizado por Federico II, *Lib. aug.*, proemio, ed. Cervone, p. 4, junto con la glosa de Marino de Caramanico, v. *Velut executores;* cfr. A. Marongiu, «Concezione della sovranità ed assolutismo de Giustiniano e di Federico II», *Atti del Convegna Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952), p. 43, n. 70, y «Note federiciane» *Studi Medievali* XVIII (1952), p. 298. También era citado Vegecio, *De remilit.*, pp. 2, 5: «... nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo est praestanda devotio»; véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, sobre *Authentica «Habita»* (cfr. *MGH, Const.*, I, p. 249, núm. 178), n. 3, en *In usus feudorum commentaria* (Nápoles, 1571), fol. 318, y las partes citadas por Gierke, *loc. cit.*, así como también Juan de Salisbury, *Policraticus,* IV, c. 1, y VI, c. 7, ed. Webb, I, pp. 235 ss., y II, p. 20. Un buen número de partes procedentes de fuentes jurídicas se puede encontrar en M. A. Peregrinus,

Así, ocurrió que el ideal cristocéntrico de gobierno se disolvió también bajo el influjo del derecho romano. Desde entonces el *Christus in terris*[17] papal se situó junto con el *Deus in terris* imperial. Como *pater subjectorum*, «padre de su pueblo», es cierto que al príncipe se le atribuía una vaga semejanza con el invisible Padre del Cielo[18]; pero el vicario del visible Dios encarnado, del Dios-*hombre*, era el sacerdote, el supremo jerarca.

Estos cambios en la nomenclatura medieval tardía, por lo general apenas perceptibles y, sin embargo, muy significativos, eran sólo síntomas superficiales de las evoluciones que estaban teniendo lugar en los estratos más profundos del sentimiento religioso occidental. Tanto la devoción oficial como la popular devinieron, después de la época de san Francisco, a la vez más espiritualizadas y más materiales; y como fenómeno concomitante tuvo lugar una transformación ambigua, aunque bien determinada, de los conceptos cristológicos. La relación del hombre con Dios pasó del «realismo» del misterio centrado en el objeto, a la confusión interior propia del misticismo centrado en el sujeto que es característico de la Baja Edad Media. Estos cambios se evidencian perfectamente en el terreno de la iconografía, donde, y cuanto más tardía la representación más obvio resulta, el Dios-hombre –a no ser que venga representado puramente «en la carne»– llega a ser casi indistinguible del Dios Padre[19]. En la esfera política se sustituyó el concepto de monarquía, más aristocrático y litúrgico, por una idea de gobierno más teocrática y jurídica, mientras que el modelo divino que los gobernantes posteriores alegaron seguir se fue vaciando gradualmente de la «humanidad» de la deidad, y por tanto de la esencia cuasisacerdotal y sacramental de la realeza. Para expresarlo de otra manera: en oposición a la primitiva realeza «litúrgica», la realeza por «derecho divino» bajomedieval

---

De privilegiis et iuribus fisci, I, p. 2, n. 46, y I, p. 3, n. 2 (Venecia, 1587), pp. 26 y 52 (Venecia, 1611), fols. 7 y 14ᵛ, aplicadas principalmente a los reyes que no reconocen superior; véase también Andrés de Isernia, sobre *Feud.* II, p. 56 («Quae sunt Regalia»), n. 63, fol. 301: «et dicitur "nostri numinis", quia Imperator vel Rex Regno dicitur habere numen divinum, quia est in terris sicut Deus in coelo, inde dicitur rescriptum suum coeleste oraculum...»

[17] Véase el pasaje de Arnaldo de Vilanova, en C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus* (Tubinga, ⁴1924), p. 211, n. 373.

[18] La parte citada es, por lo general, *Nov.* 98, 2, 2: «hoc post deum communis omnibus pater (dicimus autem qui imperium habet) per legem ... servet». Véase *Glos. ord.*, v. *Dicimus autem;* también Marino de Caramanico, sobre el *Lib. aug.*, I, p. 74 v. *Post Deum*, ed. Cervone, p. 134; igualmente, Andrés de Isernia, sobre el *Lib. aug.*, *prooem.*, ed. Cervone, p. 6: «Rex est pater subiectorum in regno suo». En su glosa al *Lib. aug.*, III, p. 26, Cervone, p. 355, Isernia dice: «Princeps legislator, qui est lex animata in terris... est pater subiectorum», y se remite a *C.* 3, pp. 28, 34, 1: «Sed nos qui omnes subiectos nostros et filios et nepotes habere existimamus adfectione paterna et imitatione ...». Sobre los orígenes de la idea de «padre de su pueblo», véase A. Alföldi, «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik: 3. Parens patriae», *Museum Helveticum*, IX (1952), pp. 204-243, y X (1953), pp. 103-124.

[19] Aunque el hecho en sí es bien conocido –véase, por ejemplo, a V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits* (París, 1924), I, p. xxxvii, y lám. 87, donde el «Rey de la Gloria» aparece como Dios Padre–, el desarrollo y su conexión con los cambios cristológicos no parecen haber sido investigados.

se modeló siguiendo más al Padre del Cielo que al Hijo en el Altar, y se centró en una filosofía del derecho más que en la –no obstante antigua– fisiología del Mediador de doble naturaleza.

El cambio no fue brusco; fue, de hecho, ingrávido y sutil, como casi todos los cambios evolutivos de la historia. Hubo, de todos modos, un periodo de transición de la anterior monarquía litúrgica a la posterior monarquía bajomedieval por derecho divino, un periodo de contornos definidos durante el cual la función mediadora del rey, aunque extrañamente secularizada, todavía existía, y durante el cual la idea de sacerdocio real se arropó con el propio derecho. Los anteriores aspectos ontológicos de una *christomimētēs* real inherente al concepto de la *gemina persona* del rey tal vez palidecieron, pero desde el punto de vista funcional el ideal de la duplicación geminada del príncipe seguía activo; y ello se hizo manifiesto en la nueva relación del rey con el derecho y la justicia, que ahora reemplazaba su antiguo estatus respecto al sacramento y el altar.

La jurisprudencia como ciencia apenas existía, y por supuesto no estaba todavía en vigor cuando el Anónimo Normando compuso sus desafiantes tratados. Cuando unos cincuenta años más tarde, alrededor de 1159, Juan de Salisbury escribió su *Policraticus*, la jerga ya había penetrado en la lengua culta y las nociones legales se utilizaban con frecuencia, aunque todavía sin derribar las formas del pensamiento medieval[20]. Juan de Salisbury no era, desde luego, un jurista profesional, pero manejaba los volúmenes del Corpus justinianeo y el Decreto de Graciano con la misma facilidad que el voluminoso montón de autores clásicos y escritos de la patrística.

En algunos de los capítulos más citados de la primera parte del libro IV del *Policraticus*, Juan de Salisbury desarrolló su doctrina del *rex imago aequitatis*. La metáfora del rey como «Imagen de Equidad» o «Imagen de

---

[20] Para un breve aunque profundo análisis del *Policraticus* y su esencia ontológica, véase Berges, *Fürstenspiegel*, pp. 131-143, por cuanto que W. Kleineke, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jacobs I* (Studien zur Englischen Philologie, Heft XC, Halle, 1937), pp. 23-26, se queda muy en la superficie. El reciente estudio de H. Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury* (Studies of the Warburg Institute, XVII, Londres, 1950), apenas alude a los problemas que aquí se discuten. Sobre detalles bibliográficos, véase Berges, *op. cit.*, pp. 291-293, a lo que habría que añadir F. Schulz, «Bracton on Kingship», *EHR* LX (1945), pp. 164 ss., y el estudio de W. Ullmann, «The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists», *EHR* LIX (1944), pp. 384-393; también Ullmann, *Lucas de Penna*, índice, s. v. Juan de Salisbury; a través de Lucas de Penna y Mateo de Afflictis, el *Policraticus*, y en especial los capítulos del Pseudo-Plutarco, ejercieron una influencia considerable sobre los juristas franceses tardíos; cfr., sobre el asunto Plutarco, H. Liebeschütz, «John of Salisbury and Pseudo-Plutarch», *Warburg Journal*, VI (1943), pp. 33-39, quien identifica, para mí de modo muy convincente, el Pseudo-Plutarco con el propio Juan de Salisbury; véase, sin embargo, A. Momigliano, «Notes on Petrarch, John of Salisbury and the *Institutio Traiani*», *ibid.* XII (1949), pp. 189 ss. Cómo interpretaban cada uno, el viejo y el nuevo, el *Policraticus*, ha sido mostrado por J. Dickinson, «The Mediaeval Conception of Kingship as Developed in the Policraticus of John of Salisbury», *Speculum* I (1926), pp. 307-337.

Justicia» es muy antigua[21], y en ningún sentido invalida por sí misma la noción de *rex imago Christi*, ni la invade. Pues, en realidad, *Christus ipse ipsa iustitia*[22]. La versión de Salisbury supone únicamente una ligera variación del antiguo tema, un desplazamiento aparentemente insignificante del aspecto más litúrgico al aspecto más legal de Cristo representado por el gobernante. En el caso de Juan de Salisbury esta variación llega a ser tan relevante sólo porque integró máximas de derecho romano en la impresionante elaboración de su pensamiento, en el cual se combinaban rasgos hierocráticos y humanísticos.

Juan de Salisbury intentó resolver lo que a nosotros nos puede parecer contradictorio, o un esfuerzo para convertir un círculo en cuadrado, pues le atribuyó a su príncipe un poder absoluto a la vez que una total sumisión al derecho. La esencia de esta supuesta antinomia viene expuesta en una breve introducción que reza:

> Que el príncipe, aunque no está sujeto a los vínculos de la ley, es sin embargo un sirviente de la ley y la equidad; que es portador de una persona pública, y que derrama sangre sin culpa[23].

Juan de Salisbury no niega la validez esencial de la máxima de derecho romano que proclama que el príncipe está *legibus solutus;* puesto que el príncipe en el que piensa está, en efecto, libre de los vínculos del derecho. Esto, sin embargo, no implica que le esté permitido actuar mal. Está libre de los vínculos y restricciones del derecho, de la misma manera que lo estaría de las cadenas del pecado. Está libre y *legibus solutus* porque se espera de él «que actúe sobre la base de su sentido innato de justicia»[24], y porque está obligado *ex officio* a venerar el derecho y la equidad por amor a la justicia misma, y no por temor al castigo[25]. Está exento de culpa cuando, en su capacidad de juez, derrama sangre; pues todo lo que hace lo hace como «el ministro de la utilidad pública» y en beneficio del bien común. Es una *persona publica,* y actúa como tal, y en esta capacidad se espera de él que considere todos los asuntos en relación con el bien de la *res publica,* y no en relación con su *privata voluntas*. Por tanto, cuando el

---

[21] La fórmula más abreviada de estas metáforas es, desde luego, aquella de la *lex animata* e *iustitia animata;* véase *infra.* Hay, sin embargo, expresiones afines, de las que Louis Robert, *Hellenica* (París, 1948), esp. vol. IV, da muchos ejemplos procedentes de inscripciones de gobernadores de la Antigüedad tardía, la fuente más provechosa para el conocimiento del pensamiento político también en la Edad Media; véase mi escrito antes citado, cap. III, n. 90.

[22] Honorius Augustod., *Elucidarium,* III, p. 19, *PL,* CLXXII, 1150A.

[23] IV, c. 2, ed. Webb, I, p. 237: «Quid lex; et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit».

[24] Ullmann, «Influence of John of Salisbury», p. 389.

[25] *Policraticus,* IV, c. 2, ed. Webb, I, pp. 238, 2 ss.: «... dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore penae sed amore iustitiae aequitatem colat...».

derecho romano mantiene que la *voluntas* del príncipe tiene fuerza de ley, no se refiere a sus actos de volición privados y arbitrarios, sino a la *voluntas* que en él actúa como *persona publica*[26]. De este modo, el príncipe, en su calidad de persona pública, sirve a la utilidad pública; de ahí que el portador de la *imago aequitatis* sea, al mismo tiempo, el «servidor de la Equidad»: *aequitatis servus est princeps*[27].

La antítesis que Juan de Salisbury establece entre *persona publica* y *privata voluntas* parece contener, por consecuencia, la distinción entre el príncipe como persona pública y el príncipe como persona privada. Cabría esperar una teoría que estableciese que el príncipe como persona privada está bajo la ley, *legibus alligatus*, mientras que su persona pública está por encima de la ley, *legibus solutus*. Ésta, sin embargo, no es la conclusión a la que llega Juan de Salisbury, pues, al igual que el Anónimo Normando, no está especialmente interesado en el príncipe como *persona privata*, por lo menos no en este contexto, porque, en definitiva, toda persona privada está sujeta a la ley. Le interesa más bien la *persona publica*, esa portentosa noción tomada del derecho, sobre la que girará la teoría política a partir de la Baja Edad Media. En los pasajes del *Policraticus* de Juan de Salisbury, que aquí se discuten, la tensión interna se encuentra precisamente en la *persona publica* del príncipe: el príncipe como persona pública está a la vez *legibus solutus* y *legibus alligatus*, es simultáneamente *imago aequitatis* y *servus aequitatis*, al mismo tiempo señor y siervo de la ley. La dualidad reside en el oficio mismo, una conclusión a la cual Juan de Salisbury estaba destinado a llegar, sobre la base de dos leyes contradictorias del corpus romano, la *lex regia* y *la lex digna*, como se explicará a continuación[28].

Puede decirse perfectamente que el príncipe de Juan de Salisbury no es un ser humano en el sentido ordinario del término. Para ser príncipe, y no tirano, ha de entrañar la «perfección». Es –en un estilo propiamente medieval, pero también en un nuevo sentido jurídico– la Idea misma de la justicia, en sí misma sujeta a la ley y al propio tiempo por encima de ella, por ser el fin de toda ley. No es el príncipe el que gobierna, sino la justicia la que gobierna a través o en un príncipe, quien es, a su vez, el instrumento de la justicia y, aunque Salisbury no cita a Justiniano a este respecto, remite a la *lex animata* al mismo tiempo.

---

[26] El pasaje entero (p. 238) trata de los diversos aspectos de la *voluntas* y de la distinción entre la voluntad pública y la privada.

[27] «Eius namque voluntas in his vim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet vigorem, eo quod ab aequitatis mente eius sententia non discordet... Judex etenim incorruptus et cuius sententia ex contemplatione assidua imago est aequitatis. Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps, et in eo personam publicam gerit.»

[28] La *lex digna* se cita en IV, c. 1, Webb, pp. 237, 1 ss. Véase más adelante sobre la *lex regia* y la *lex digna*.

Todo esto puede parecer confuso y ambiguo hoy en día, pero en esta misma ambigüedad aprendemos a reconocer la *gemina persona* del rey reflejada en el derecho, así como la idea de mediación real trasplantada de la esfera litúrgica a la jurídica.

2. FEDERICO II

Pater et Filius iustitiae

Dos generaciones después de Juan de Salisbury, el pensamiento jurídico prevalecía indiscutiblemente sobre el espíritu: la jurisprudencia, ahora, se sintió tentada a crear su propia espiritualidad secular.

El locus classicus de un nuevo modelo de *persona mixta,* que surgía del derecho mismo, se encuentra en el *Liber augustalis,* la gran colección de constituciones sicilianas que Federico II publicó (en Melfi, 1231) como emperador romano, aunque en su capacidad de rey de Sicilia: un rey verdaderamente capacitado para actuar como *imperator in regno suo*[29]. El título I, 31 de su obra jurídica se titula «De la observación de la Justicia»[30]. Se trata de una disertación jurídica y filosófica sobre el origen del derecho imperial a legislar, y la obligación del emperador de proteger y observar el derecho. Desde luego, éstos eran temas que los juristas de aquella época trataban con frecuencia, y no cabían dudas sobre las obligaciones y prerrogativas del príncipe, a quien se le reconocía como «fuente de la Justicia»[31]. Sin embargo, las ideas y fórmulas de uso general volvie-

[29] Federico II, al publicar sus leyes como emperador en su reino, fue, de hecho, el único monarca del siglo XIII que actuó literalmente de acuerdo con la nueva máxima *Rex est imperator in regno suo,* o sus equivalentes. Sobre el desarrollo de esta máxima, en el reino de Sicilia, véase el último estudio de F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milán, [2]1951), quien examina (pp. 26 ss.) la literatura más temprana, y reproduce también (pp. 179 ss.) el Prólogo de la glosa de Marino de Caramanico al *Liber augustalis;* véase asimismo *Liber aug.,* ed. Cervone, pp.xxxiii-xl; las mismas ideas, desde luego, se desarrollan también en el Prólogo de la *Lectura* de Andrés de Isernia al *Liber aug.,* ed. Cervone, pp. xvii-xxxii. El problema del origen de esta frase y sus equivalentes ha sido grandemente clarificado por S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Pubblicazioni dell'Università del Sacro Cuore, XXXVIII, Milán, 1951); véanse, además, las contribuciones altamente importantes (sobre la base del material legal no utilizado por Mochi Onory) y las correciones de Gaines Post, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: II. Rex Imperator», *Traditio,* IX (1953), pp. 296-320; también su estudio «Blessed Lady Spain –Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century», *Speculum* XXIX (1954), pp. 198-209.

[30] *Lib. aug.,* I, p. 31, ed Cervone, p. 81 (esta edición es la utilizada en todas partes por las glosas); véase Huilland-Bréholles, IV, p. 33; también Theseider, *L'Idea imperiale* (cfr. *infra,* n. 44), p. 179.

[31] *Lib. aug.,* I, 38, Cervone, pp. 85 ss., acerca de los cargos del *magister iustitiarius* y los jueces de la *Magna Curia.* El preámbulo de esta Ley continúa en *C.* 1, 17, 2, 18; la última sentencia («a qua [sc. Curia], velut a fonte rivuli, per regnum undique norma iustitiae derivetur») repite una metáfora utilizada por juristas (véase *Erg. Bd.,* pp. 84 ss.), por ejemplo, Placentino,

ron a formularse de modo claro y sucinto en el *Liber augustalis*, y el lenguaje mayestático en el que venía redactada la declaración de Federico resultaba lo suficientemente convincente como para que el glosador Andrés de Isernia exclamase: *Pulchre dictata est haec lex*[32], a la vez que un glosador posterior, Mateo de Afflictis, sugería que, por la elegancia de su redacción, la constitución entera debía ser aprendida de memoria por todo hombre joven[33]. En esta ley, el emperador recordó el antiguo derecho de legislar que tenían los *Quirites* romanos, y declaró[34]:

> No sin consejo y sabia deliberación confirieron los Quirites al príncipe romano por la *lex regia* el derecho a legislar y el *imperium*, para que de la misma persona (gobernando... sobre el pueblo con su poder) pudiese progresar el origen de la justicia, a cuya defensa también está obligado[35]. Por ello se convino, por ser tan útil como necesario, como puede demostrarse, que concurriesen en la misma persona tanto el origen como la tutela de la Justicia, para que el vigor no se separase de la Justicia ni la Justicia del vigor[36]. El César, por tanto, debe ser a un tiempo el *Padre* y el *Hijo de la*

Tomás de Capua, y también Bracton, quien la toma de Azo, *Summa Institutionum*, a las *Inst.* I, 1, rubr. (Lyon, 1530, fol. 268ᵛ, ed, Maitland, *Bracton and Azo* (véase *infra*, n. 175), p. 18. Los juristas, sin embargo, dicen: «Ex iustitia omnia iura emanant», lo que implicaría que la *Magna Curia*, o el propio emperador (*infra*, n. 133), personificaba, por decirlo así, a la *Iustitia*. Es extraordinario hasta qué punto era repetida la metáfora de los *fons iustitiae* en las teorías más tardías del absolutismo francés; véase W. Farr Church, *Constitutional Thougt in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies, XLVII; Cambridge, 1941), p. 38, n. 50, también la 53, n. 30 y *passim*.

32 Sobre *Lib. aug.*, I, p. 31, Cervone, p. 81; véase también *(ibid.)* la glosa de Marino de Caramanico: «Et pulchra est haec constitutio, et continet ius commune».

33 Mateo de Afflictis, *In Utriusque Sicilia Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Venecia, 1562), I, fol. 147ʳ, sobre el *Lib. aug.*, I, p. 3,1 rubr.: «Ista constitutio est multum elegans, et tota esset memoriae commendanda a iuvenibus, et continet ius commune». Cfr. lo antes dicho en n. 32.

34 «Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum Principem lege regia transtulere Quirites, ut ab eodem, qui commisso sibi Caesareae fortunae fastigio per potentiam populis imperabat, prodiret origo iustitiae, a quo eiusdem defensio procedebat. Ideoque convinci potest non tam utiliter quam necessario fuisse provisum, ut in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela, ut a iustitia vigor et a vigore iustitia non abesset. Oportet igitur Caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum: Patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando, sic et in venerando iustitiam sit filius, et in ipsius copiam ministrando minister.»

35 Cfr. *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, I, p. 16, ed. H. Fitting (Berlín, 1894), p. 56: «Qui enim nomen gerit imperii, gerere, debet auctoritate quoque eiusdem, qua tuenda sunt eadem iura, que sunt ab ea profecta». Véase, acerca de la autoría (probablemente, de Placentino) de este tratado del siglo XII, lo que se dice más adelante, en n. 57. El pasaje es publicado también por S. Mochi Onory y G. Barni, *La crisi del Sacro Romano Impero: Documenti* (Milán, 1951), p. 150, donde aparece como obra de autor anónimo.

36 El derecho romano no sólo fue influyente respecto de la *lex regia* y los *Quirites*. Véase, sobre el *vigor* y la *iustitia*, *C.* 10, 1, 5, 2, incluyendo la *Glos. ord.* a este párrafo, v. *vigorem*: «id est principem, qui est vigor iustitiae, unde dicitur lex animata (= *Nov.* 105)». Esto quedó como la interpretación modelo; véase, por ejemplo, Andrés de Barulo, sobre el *C.* 10, 1, 5, n. 5 *Commentaria super tribus libris Codicis*. Venecia, 1601), p. 6: «Imperator est vigor iustitiae... (referencia

> *Justicia*, su señor y su ministro: Padre y señor en la creación de la Justicia, y en su conservación; y de la misma manera será, por su veneración, el Hijo de la justicia, y, en su administración plena, su ministro.

Aunque la antífrasis de *pater et filius Iustitiae* parece una fórmula nueva, las metáforas de parentesco intelectual de esta clase eran una propiedad idiomática común de los juristas de aquella época. El emperador como *pater legis*, la justicia como *mater iuris*, y el *ius* mismo como el *minister vel filius Iustitiae:* todas estas expresiones se encuentran, a menudo, en la literatura contemporánea[37]. Fue quizá principalmente, además de la paradoja evidente, la concentración de todas estas metáforas en la persona del emperador vivo lo que daba un tono peculiar al lenguaje del *liber augustalis*. Asimismo, en las proclamaciones solemnes y majestuosas de Federico parecen superponerse dos órbitas diferentes, una jurídica y otra teológica. Después de todo, el documento surgió en una época en la cual la corriente del movimiento llamado «La emulación de la Jurisprudencia a la Teología» se hallaba en su máximo esplendor. Por tanto, un tono cuasiteológico no resultaba nada sorprendente en una ley imperial; ni tampoco le fue ajeno al glosador tardío de la obra jurídica siciliana: el emperador es *exemplo Dei patris et filii*, escribía Mateo de Afflictis, quien también recordaba en aquella ocasión que el emperador, de acuerdo con el derecho romano, era *pater legis* a la vez que *lex animata*[38].

Sin embargo, todo esto no termina de explicar la fórmula en antífrasis que contiene el *Liber augustalis*, y por la que se representaba al emperador categóricamente *et maior et minor se ipso*, esto es, como un «mediador», como padre e hijo de la justicia, mientras que a la propia justicia se le atribuía una posición intermedia: era, en consecuencia, simultáneamente la madre y la hija del emperador. La peculiar redacción de ese párrafo no está avalada por el derecho romano. Recuerda, más bien, ciertas loas que se dedican a los príncipes, y quizá también a los prelados, que a veces eran

---

a la *Nov.* 105), ubi dicitur lex animata. Et iura dicuntur aba eo oriri... et in pectore suo esse... Et pater est legum...». Ésta es la ley a la que el *Liber augustalis* alude, antes que al famoso dicho de la *voluntas legis habet vigorem* del príncipe.

[37] Sobre el *pater legis*, véase *Nov.* 12, 4: «... aestimavimus recte se habere nos tamquam legis patres» (el plural es mayestático), incluyendo la *Glos. ord.*, v. *Patres:* «Nota imperatorem vocari patrem legis, unde et leges sunt ei subiectae», seguido de nuevo (véase lo antes dicho en n. 36) por una alegación de la *Nov.* 105 (el emperador como *lex animata*). La frase *pater legis* era constantemente referida por los glosadores; véase, por ejemplo, la *Glos. ord.* a la *Nov.* 99, 2 v. *Dicimus autem*, así como lo que se dice más adelante, en n. 38. Sobre la *Iustitia* como *mater iuris*, véase, por ejemplo, la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, también más adelante, nn. 60 y 69; pero la imagen se repetía una y otra vez; véase, por ejemplo, Ullmann, «Baldus», p. 389, n. 9. Sobre *minister et filius*, véase la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, v. *Et iure:* «ius iustitiam prosequitur ut minister vel filius».

[38] Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, I, 31, n. 8, fol. 147v: «... exemplo Dei patris et filii, ut patet in psal. LXXI: "Deus iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis." Et ideo dicitur [imperator] *lex animata in terris*, ut in Auth. de consulibus. § fin. [= *Nov.* 105, 2, 4], *et pater legum*, ut Authen. de fide instrum. in princ. [= *Nov.* 73, prefacio, es, de hecho, una alegación errónea; véase *Nov.* 12, 4, y lo antes dicho en n. 37]».

referidos como *filius et pater Ecclesiae*[39]. De todos modos, esta fórmula, aparentemente paradójica, que describe la relación entre príncipe y justicia bien pudo haber evocado en las mentes de los contemporáneos de Federico otras asociaciones: no sólo estaban acostumbrados a escuchar las alabanzas a la Virgen María como «madre e hija de su Hijo» *(Vergine madre, figlia del tuo figlio)*, sino también las alabanzas del propio Cristo como padre e hijo de su madre virginal: «Yo soy tu Padre, yo soy tu Hijo», cantaba Wace, haciendo eco de un tema repetido con abundantes variaciones por todo un coro de poetas[40].

Sería irrelevante suponer que el legislador imperial quisiera, mediante la fórmula de «padre e hijo de la justicia», ponerse en el lugar de Cristo, o adscribirle a la justicia virgen –la *Virgo Astraea* de la Égloga mesiánica de Virgilio, y otras fuentes clásicas a las que acudían ocasionalmente los juristas– el lugar de la Virgen María, aunque se admitía la posibilidad de emplear cualquier clase de *quid pro quo* en las interpretaciones alegóricas[41]. La fórmula antifrásica del emperador pertenecía a un mundo dife-

---

[39] A. L. Mayer (véase la próxima nota), p. 65, cita el *susceptaculum* de Froumundo de Tegernsee sobre el emperador Enrique II: *filius ęcclesię... pater aecclesię:* cfr. *Die Tegernseer Briefsammlung*, ed. Karl Strecker (*MGH, Epist. sel.*, III, Berlín, 1925), núm XX, p. 57; además, una inscripción funeraria para la tumba de un tal conde Teobaldo, de un *MS* de Zúrich (*C.* 58/275, fol. 8ᵛ): *Ecclesiae matris filius, immo pater.* Parece lo más probable que asimismo los prelados fueran alabados como *filius Ecclesiae* y, al mismo tiempo, como *pater ecclesiae*, esto es, padre de su propio prebendado o iglesia.

[40] El riquísimo material sobre esta antífrasis ha sido cuidadosamente recopilado y estudiado por A. L. Mayer, «Mater et filia», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VII (1927), pp. 60-82 (el *Toletanum*, XI: *ipse et pater matris et filius*, debería añadirse; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* [Breslau, ²1877], pp. 176), quien indica (pp. 81 ss.) que esta forma de hablar, mientras era extremadamente rara en época más temprana, especialmente en Oriente, se hizo muy común en el siglo XII como resultado de la nueva devoción a la Virgen María (por lo que san Bernardo se dirige a la Virgen con las palabras citadas antes del *Paradiso* de Dante, XXXIII, 1), y que alcanzaría su cota de mayor popularidad en la «época gótica»; véase p. 78, sobre el *Je suis fils, je suis ton père* de Wace. Véase también H. Hatzfeld, «Liturgie und Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* XII (1935), p. 72. Jungmann, «Arianismus», p. 81, n. 31, que cita a L. E. Wels, *Theologische Streifzüge duch die altfranzösische Literatur* (Vechta, 1937), I, pp. 33-51 (no accesible para mí), quien considera esta antífrasis casi como una forma de sabelianismo. Sin embargo, si recordamos que la Virgen María simbolizaba, al mismo tiempo, a la Iglesia, la antífrasis implicaría que también Cristo era *Ecclesiae matris filius, immo pater* (véase lo antes dicho en n. 39).

[41] Sobre la diosa *Astraea*, véase, por ejemplo, Baldo, en c. 34 X 1, 6 *(Venerabilem)*, n. 13, *In Decretales* (Venecia, 1580), fol. 78ᵛ, citando a Huguccio: «dicit Ugutio quod Astraea, id est, iustitia que de coelo descendit, dicta est ab astris, id est, a stellis, quia lumen suum naturaliter communicat universae creaturae». Las tergiversaciones alegóricas no eran muy raras. En la *Gesta Romanorum*, cap. 54, ed. Oesterley (Berlín, 1872), pp. 349 ss., el arco triunfal de Capua de Federico II, cuya imagen del trono parece haber estado flanqueada por una figura masculina y otra femenina (¿tal vez una Virtud?), se interpreta del siguiente modo: «Carissimi, imperator iste est dominus noster Jhesus Christus, porta marmorea est sancta ecclesia... In qua porta sculpta est imago... [scil. imperatoris] cum duobus collateralibus, i.e. cum Maria matre Jhesu et Johanne evangelista, qui designant nobis eius misericordiam et iustitiam». Así, el clero alegorizante interpretaba las tres figuras en los términos de una *Deésis*. Véase C. A. Willemsen.

rente de pensamiento. Encajaba en el clima intelectual del «siglo de los juristas» en general, y en particular en el de la *Magna Curia* de Federico, en el que se suponía que los jueces y abogados debían administrar justicia como sacerdotes; en el que las sesiones del Tribunal Supremo, organizadas con una solemnidad comparable al ceremonial de la Iglesia, se apodaban «el más santo ministerio (misterio) de la Justicia» *(Iustitiae sacratissimum ministerium [mysterium]);* en el que los juristas y cortesanos interpretaban el «culto a la justicia» en los términos de una *religio iuris* o de una *ecclesia imperialis,* representando ambas un complemento, a la vez que una imagen, del orden eclesiástico; en el que, por así decirlo, la toga del abogado se contraponía a la sotana del sacerdote; y en el que se hablaba del propio emperador, «a quien la mano del Supremo Artífice creó para el hombre», como *Sol Iustitiae,* «Sol de la Justicia», que era el título profético de Cristo[42]. Es definitivamente en el ámbito de esta teología política, o en el de este híbrido político-religioso, que las palabras del *Liber Augustalis,* escrito por el jurista educado en Bolonia, Pedro de Vinea[43], encajan perfectamente.

Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua (Wiesbaden, 1953), pp. 68 ss., y 103, n. 222, quien, sin resolver tampoco el problema, me corrige acerca de un punto importante; véase *Kaiser Friedrich II,* p. 486, y *Erg. Bd.,* pp. 210 ss. Véase, para una época mucho más tardía, F. A. Yates, «Queen Elizabeth as Astraea», *Warburg Journal* X (1947), pp. 27-82, que recoge material interesante sobre el triángulo de la *Virgo Astraea,* la *Virgo Maria,* y la *Virgo Regina;* véase especialmente las pp. 75 y 62, junto con lám. 20a, donde la *Iustitia,* pintada en el centro de las Virtudes, lleva un vestido similar al de la reina Isabel. Sobre un esmalte del siglo XII, procedente de Stablo, que exhibe una *Iustitia* donde se esperaría encontrar a la Virgen María o a la Iglesia, véase más adelante, n. 73.

[42] Sobre el material de este sumario, véase, en general, *Erg. Bd.,* pp. 88 ss. Sobre los juristas como *sacerdotes iustitiae,* véase más adelante, nn. 94 ss., y acerca del *Christus iurisconsultus,* H. Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938), p. 21. Sobre el *mysterium iustitiae* (*Erg. Bd.,* p. 88) y la utilización alternativa de *ministerium* y *mysterium,* véase F. Blatt, «Ministerium-Mysterium», *Archivum latinitatis medii aevi,* IV (1928), pp. 80 ss., y mi estudio «The Absolutist Concept *Mysteries of State,* and its Late Mediaeval Origins», *Harvard Theological Review* XLVIII (1955), p. 71, n. 22. Sobre la *religio iuris,* véase más adelante, n. 159, y sobre la *ecclesia imperialis, Erg. Bd.,* p. 208. Sobre el tratamiento que da Vinea al emperador, de «peccator iustissimus, quem supremi manus opificis formavit in hominem», véase Pedro de Vinea, *Epistolae,* III, p. 44, ed. S. Schard (Basilea, 1566), p. 469, ed. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne* (París, 1865), p. 426, n. 107, y sobre algunas observaciones acerca de la historia de esta frase, mi estudio «Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus», en *Varia Variorum: Festgabe für Karl Reinhardt* (Münster y Colonia, 1952), pp. 171-174. Sobre Federico II como *Sol Iustitiae,* véase Huillard-Bréholles, VI, p. 811, también mi obra «Dante's Two Suns», *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper,* ed. W. J. Fischel (Berkeley y Los Ángeles, 1950), pp. 221 ss., 227 ss.; sobre la aplicación de este título al rey de Francia, véase Berges, *Fürstenspiegel,* p. 263; J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform* (Berlín, 1903), I, p. 470, n. 1. Véase, además, el elogio a Federico II de Nicolás de Bari, que acaba de descubrirse recientemente, ed. R. M. Kloos, «Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II», *DA* XI (1954), pp. 166-190, esp. la 169 ss.

[43] H. Niese, «Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II.», *Hist. Ztschr.* CVIII (1912), p. 535, subraya que Vinea «ha formulado todas las leyes incorporadas al *Liber augustalis*», y hoy, más incluso que en tiempos pasados, estoy de acuerdo con él. El retórico «hibridismo», con su tendencia a construir toda clase de «teologías» (tanto de teología polí-

De cualquier modo, la «teología de gobierno» imperial de Federico, aunque influida por el pensamiento eclesiástico, impregnada de la jerga del derecho canónico e inspirada por el lenguaje cuasicristológico en la exposición de los arcanos de gobierno, ya no era dependiente de la idea de una monarquía cristocéntrica. Los principales argumentos de Federico y sus consejeros legales derivaban y estaban determinados por el derecho; para ser mas exactos, por el derecho romano. En efecto, la función dual de «señor y ministro de la justicia» del emperador procedía de la *lex regia,* o enlazaba con ella, como lo muestra claramente el pasaje citado del *Liber augustalis;* provenía de aquella famosa ley por la cual los antiguos Quirites conferían al *princeps* romano el *imperium* junto con un derecho limitado de creación del derecho, y de exención del derecho[44]. Y es a partir de este momento cuando una rigurosa teoría iuscéntrica empieza a irrumpir en el estrato de la misteriosa *christomimētēs* que había predominado en los siglos anteriores.

La doble posibilidad que se ofrece de interpretar la *lex regia* como la base ya de la soberanía popular, ya del absolutismo real, es un fenómeno lo suficientemente bien conocido como para considerarlo aquí de nuevo. En las *Instituciones* de Justiniano, y en otras fuentes, la *lex regia* se alegaba con el propósito de sustentar la pretensión de que, aparte de otras abundantes y diversas vías de creación del derecho, «también *(et!)* lo que place al príncipe tiene fuerza de ley»[45]. Sin embargo, en este punto la obra de Justiniano resultaba inconsecuente y ambigua, en cuanto que no aclaraba si la *lex regia* implicaba una *translatio* completa y permanente de poder al emperador *in genere,* o únicamente una *concessio* limitada y revocable al emperador individual *in persona*[46]. Fue, precisamente, esta ambigüedad la que llevó

---

tica como de teología de la ciencia o retórica), era enseñado en esta época en Bolonia; véase, por ejemplo, mi estudio «An "Autobiography" of Guido Faba», *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1941-1943), pp. 253-280.

[44] Sobre una útil colección de extractos relativos a la *lex regia,* véase E. Dupré Theseider, *L'Idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milán, 1942), pp. 255 ss. Sobre la literatura más antigua, véase *Erg. Bd.*, pp. 85 ss.; véase también K. Jordan, «Der Kaisergedanke in Ravenna», *DA* II (1938), pp. 110 ss.; F. Schulz, «Bracton on Kingship», *EHR* LX (1945), pp. 153 ss.; Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 48 ss.

[45] Los pasajes que se refieren a la *lex regia* (*D.* 1, 4, 1, 1, y *C.* 1, 17, 1, 7) han sido recientemente discutidos, respecto de la Edad Media, por Schulz, «Kingship», pp. 154 ss.; la importancia de la palabra *et* (*Inst.* 1, 2, 5; las *Intituciones* de Gayo [*cfr.* 1, 1, 3, 5] fueron desconocidas durante la Edad Media, excepto a través del *Corpus* justinianeo), este abandono tan frecuente ha sido resaltado por M. Radin, «Fortescue's *De Laudibus:* A Review», *Michigan Law Review* XLIV (1944), p. 182. Sobre la *lex de imperio Vespasiani,* véase S. Riccobono, *Fontes iuris Romani antejustiniani* (Florencia, 1941), I, pp. 154 ss., núm. 15 (con bibliografía); también Theseider, *op. cit.*, 256; la ley limita la exención del emperador a aquellos casos que ya eran costumbre bajo Augusto y sus primeros sucesores. La inscripción era desconocida en la Edad Media antes de ser redescubierta por Cola di Rienzo; véase Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Berlín, 1913), pp. 304 ss., y *passim.*

[46] *Inst.*, 1, 2, 5: *potestatem concessit; C.* 1, 17, 1, 7: *translata sunt.* Sobre el asunto, véase E. Schoenian, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom* (Leipzig, 1919), esp. las

durante la Baja Edad Media, entre otras cosas, a la elaboración de una soberanía dual, una *maiestas realis* del pueblo y una *maiestas personalis* del príncipe[47]. Pero Federico II no llegó a una dualidad semejante ni tampoco a aquella formulación que, al final de su siglo, describiría la posición del gobernante como derivada por igual del pueblo y de Dios, *populo faciente et Deo inspirante*[48]. Tampoco llegaría a distinguir entre imperio y emperador; distinción que sugeriría su contemporáneo Accursio, y que más tarde subrayaría Cino de Pistoia: «El emperador procede del pueblo; pero el imperio viene de Dios y, porque preside el imperio, al emperador se le llama divino»[49]. Aunque Federico adelantó la idea principal y la esencia de aquellas fórmulas, no las acuñó él, ni las aplicó, ni fueron suyas. Por otra parte, dependía respecto de su poder legislativo de los expertos en derecho romano de su época, quienes descartaban, en general, un poder legislativo independiente del pueblo, porque consideraban al príncipe como el único legislador legítimo y supremo intérprete de la ley. No obstante, Federico II hizo derivar de la *lex regia* aquella obligación de naturaleza doble que expresó en una sola frase con la que mantuvo, de forma parecida a Juan de Salisbury, que el César era simultáneamente «Padre e Hijo de la Justicia».

La interpretación de Federico de las relaciones entre el gobernante y el derecho se basaba, desde la perspectiva del derecho justinianeo, no sólo en la *lex regia,* a la que aludía a menudo y daba mucha importancia en su obra jurídica y en su correspondencia[50], sino en la *lex digna*. Esta última ley, que los glosadores citaban habitualmente en relación con la *lex regia* (y Juan de Salisbury no fue una excepción al respecto), tampoco suprimía las ambigüedades, ni las disminuía. Los emperadores Teodosio y Valentiniano, de quienes partió la *lex digna,* habían establecido que el príncipe estaba obligado moralmente a observar incluso aquellas leyes a las que legalmente no estaba sujeto; pero tampoco tenían la intención de someterse sin reservas al derecho, ni de negar la validez de aquella afirmación por la cual el emperador estaba *legibus solutus*. De todas formas, los compiladores del Código justinianeo del siglo VI sugirieron en sus sumarios una vinculación más sustancial al derecho por parte del emperador, cuando reprodujeron el edicto:

---

pp. 17, 58 ss.; también a A.-J. Carlyle, «The Theory of the Source of Political Authority in the Mediaeval Civilians to the Time of Accursius», *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1907), I, pp. 181-194, quien relaciona correctamente la disputa de los juristas con el conficto entre el derecho escrito y el consuetudinario.

[47] Gierke, *Gen. R.*, IV, pp. 215 ss.; 315 ss., y *passim*.

[48] Juan de París, *De potestate regia et papali,* c. XIX, ed. Dom Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (París, 1942), pp. 235, 11; véase *infra*, cap. VI, nn. 51 ss.

[49] *Glos. ord.*, a la *Nov.* 73, rubr. 1, v. *De caelo* (*infra*, cap. VI, n. 53). Sobre Cino, véase Theseider, *L'Idea imperiale*, p. 262; Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 175. Cino hace una clara distinción entre el emperador, que lo es *a populo,* y el imperio, que es *divinum a Deo;* siendo la última una definición muy corriente.

[50] Sobre los lugares, véase *Erg. Bd.*, pp. 86 y 183.

Es una voz digna de la majestad del gobernante con la que el príncipe se proclama vinculado al derecho: hasta tal punto depende nuestra autoridad de la autoridad del derecho. Y, verdaderamente, más grandioso que el *imperium* es la sumisión del principado a las leyes[51].

Los juristas medievales no podían pasar por alto la antinomia que imperaba entre las máximas *princeps legibus solutus* y *princeps legibus alligatus*. Pues fue, en efecto, esta antinomia, aparte de otras consideraciones, lo que impulsó a Juan de Salisbury a contemplar al príncipe como *imago aequitatis* y *servus aequitatis* simultáneamente; y esta solución, a su vez, le pareció un reflejo del modelo bíblico, es decir, de Cristo, quien, a pesar de ser Rey de Reyes, «nació bajo el derecho, cumplió con toda justicia el derecho, y estaba sometido al derecho *non necessitate, sed voluntate;* pues en el derecho residía su voluntad»[52].

Éste era, en general, el recurso al que acudían muchos juristas medievales cuando intentaban reconciliar las máximas aparentemente incompatibles de la *lex regia* y la *lex digna*. Señalaban que el emperador, aunque no estaba legalmente vinculado a la ley, se sometía, sin embargo, a sí mismo al derecho y vivía voluntariamente conforme al derecho; su sujeción al derecho se consideraba un *velle* y no un *esse*[53]. Federico II siguió la exégesis legal habitual; también se refirió en una ocasión a la *lex digna*, a la que voluntariamente reconocía como plasmación de un criterio superior, e hizo una descripción formal del tipo de derecho al que él se consideraba sometido. Así, escribió a los senadores y al pueblo de Roma:

---

[51] *C.* 1, 14, 4: «Digna vox maiestate regnantis *legibus alligatum se principem profiteri:* adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum». Véanse las observaciones breves y concisas de Schulz, «Kingship», pp. 160 ss., según el cual las palabras en cursiva son un añadido de compiladores posteriores. Mi traducción de la última frase difiere de la ofrecida por el profesor Schulz (p. 161), quien traduce *maius imperio* por «Es más noble para el emperador» *(imperium = imperator)*. Prefiero la traducción literal (*imperio* como un ablativo dependiente de *maius*, porque mantiene la antítesis *imperium-principatus*, que a mí me parece el eje de toda la frase. Véase también W. Ensslin, «Der Kaiser in der Spätantike», *Hist. Ztschr.* CLXXVII (1954), p. 465. La *lex digna* se parafraseó, asimismo, en una arenga del hijo de Federico II, el rey Enrique (VII), en 1228; véase J. F. Böhmer, *Acta imperii selecta* (Innsbruck, 1870), I, p. 283, núm. 326, donde puede leerse *digna voce* (en vez de *vice*).

[52] Era práctica común de juristas y filósofos políticos el unir la *lex digna* con la máxima *legibus solutus*, y resolver de ese modo el dilema; véase, por ejemplo, Azo, *Summa Instit.*, proemio («Quasimodo geniti», cuyo autor fue Boncompagno), fol. 267ᵛ: «Licet romanus princeps sit legibus solutus, tamen digna vox ex maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri». Véase Carlyle, *Political Theory*, v. 97 y 475 ss.: A. Esmein, «La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français», *Essays in Legal History* (Oxford, 1913), p. 203, n. 1; p. 208, n. 4; p. 209, n. 1. Véase también, más adelante, la n. 54, sobre Federico II. La dificultad se superaba a veces indicando el modelo de Cristo, que si bien era *Rex regum*, estaba, sin embargo, *sub lege;* véase, por ejemplo, Juan de Salisbury, *Policraticus*, 523bc, ed. Webb, I, pp. 252, 6 ss.: «... sicut Rex regum, factus ex muliere, factus sub lege, omnem implevit iustitiam legis, ei non necessitate sed voluntate subiectus; quia in lege voluntas eius».

[53] Schulz, «Kingship», p. 168 (n. 6 inclusive) y p. 163, n. 1; cfr. lo antes dicho en la n. 52 sobre Juan de Salisbury. Véase también Esmein, *op. cit.*, p. 203, n. 1.

> Tanto la razón todopoderosa, que gobierna a los reyes, como la naturaleza, nos imponen la obligación de ensalzar en los tiempos de nuestro imperio la gloria de la Ciudad... De acuerdo con el derecho civil proclamamos nuestra obligación con la palabra más digna [de majestad]... Pues, aunque nuestra majestad imperial está libre de todas las leyes, no está, sin embargo, exenta del todo del juicio de la razón, que es la madre del derecho[54].

Lo que esta declaración viene a representar puede llamarse la *voluntas ratione regulata* del príncipe, su «voluntad dirigida por la razón»[55]. En este manifiesto, el emperador afirmaba enfáticamente que estaba *legibus solutus*, y al mismo tiempo reconocía que estaba sometido a la razón que gobierna a todos los reyes. La proporción es, en general, similar a la que empleaba al exponer en su obra jurídica la *lex regia*, proclamándose a sí mismo padre e hijo de la justicia. Así, este pasaje presenta de nuevo al emperador, teóricamente, como el elemento intermediario: está libre de todas las leyes; está por encima de los vínculos del derecho positivo, al cual la razón puede, accediendo a la utilidad pública y a la necesidad cambiante, alterar en todo momento; y del cual la razón es madre de igual manera que él es padre; pero también está la razón por encima del prínci-

---

[54] «Ad extollendum imperii nostri temporibus decus Urbis... et ratio prepotens, que regibus imperat, et natura nos obligat, et civiliter obligatos voce dignissima profitemur... Sed quamquam soluta imperialis a quibuscumque legibus sit maiestas, sic tamen in totum non est exempta iudicio rationis, que iuris est mater.» Huillard-Bréholles, V, p. 162; Theseider, *L'Idea imperiale*, p. 187. La sumisión a la razón por parte de toda autoridad fue recalcada por los glosadores de época temprana; véase, por ejemplo, las *Quaestiones de iuris subtilitatibus* del siglo XII, 4, ed. Fitting, p. 58: «Dicat ipsa Ratio, qua et ipse nituntur auctoritates...». Véase la próxima nota. La palabra *civiliter*, que pudiera parecer ambigua, se refiere, obviamente, al *D.* 1, 1, 8: «viva vox est iuris civilis», por lo que hemos de considerar la existencia de una alteración entre *digna vox* y *viva vox;* véase, sobre la ley afín *viva vox*, Steinwenter, «Nomos», pp. 266 ss., y sobre la combinación del *ius civile* con la *lex digna*, Boncompagno, *Rhetorica novissima*, IX, p. 5 ed. Gaudenzi, *Bibliotheca juridica medii aevi* (Bolonia, 1892), II, p. 289. Por suerte, tenemos una glosa de uno de los jueces de la *Magna Curia* de Federico II, Guillermo de Vinea, al *Lib aug.*, III, p. 5, v. *iure proprio:* «... quod princeps sit absolutus legibus, tamen iure privato (?) vivire debet, ut C. de leg. et cons. l. digna vox». Cfr. B. Capasso, «Sulla storia esterna della costituzioni di Federico II», *Atti della Accademia Pontaniana* IX (1871), p. 439, n. 2. Por citar a otro siciliano, véase Andrés de Barulo, sobre el *C.* 10, 8, 3, n. 1, pp. 24 ss.: «Nota quod licet Princeps sit legibus solutus, vivit tamen secundum leges, ut ... de legib. digna».

[55] Véase A. P. D'Entrèves, *The Mediaeval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), p. 39, sobre la *voluntas ratione regulata* en el sentido de las doctrinas tomistas, y Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 54 ss., sobre el principio de los civiles: «cum voluntas principis ab aequitate, iustitia et ratione deviet, non est lex». Sobre la sujeción del emperador a la razón, Baldo fue, hasta cierto punto, la autoridad más tardía; véase Baldo, sobre el *D.* 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v: «magnus est Caesar, sed maior est ratio»; también, las *Cons.*, p. 36, n. 6, fol. 100v: «Praeterea princeps potest se subiicere rationi» (con relación al *D.* 2, 1, 14); también las *Cons.*, I, p. 333, n. 1, fol. 105v: «Item princeps iura utilia potest con(ce)dere sine causa... nam ipse [princeps] et ratio idem sunt». Véase también Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, I, p. 7, n. 37, fol. 57v, quien se remite constantemente a Baldo: «... Imperator licet sit solutus legibus, tamen non est solutus a praeceptis divinis et sanctae matris ecclesiae... Item non est solutus a dictamine rationis, quia est animal rationale... Ideo princeps etiam ligatur naturali ratione...».

pe, al igual que lo está por encima de cualquier rey, y a ella se somete el emperador: está *legibus solutus*, pero *ratione alligatus*.

Es evidente que esta doctrina no estaba exenta de peligros, puesto que la interpretación de la razón podía muy bien depender únicamente del príncipe. De hecho, poco menos de un siglo después, esta *ratio* semidivina se convertiría en una *ratio regis et patriae*, sinónima de razón de Estado, y lo que antes era un fin en sí mismo se transformaría en una herramienta, en un mero instrumento del quehacer del Estado. Aunque, en muchos aspectos, la razón como ardid estaba ya presente en Federico II, en la filosofía legal todavía mostraba los rasgos de una diosa: una manifestación de la naturaleza igual a Dios[56].

Iustitia Mediatrix

La veneración del poder absoluto de la razón legal no tenía nada de particular para Federico II y sus consejeros. Los juristas, y en especial los civilistas (que eran los verdaderos redescubridores de un estoicismo no eclesiástico, y por tanto los iniciadores del neoestoicismo humanista de corte petrarquiano), estaban habituados a manejar la noción de razón y a venerar la razón y la justicia como deidades antiguas. El jurista más prominente de la generación anterior a Federico II, el gran Placentino (muerto en 1192), fue con toda probabilidad el autor del diálogo jurídico llamado *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, un prólogo poético de cierta importancia para el tema que tratamos[57]. En este prólogo, el autor levantó prácticamente un monumento literario a las diosas del derecho al describir, de forma solemne y colorista, la belleza y majestad del *Templum Iustitiae*, que pretendía haber descubierto por casualidad en un agradable bosquecillo en la cima de una colina[58]. En aquel santuario imaginario vio a la Razón, a la Justicia y a la

[56] Sobre la necesidad de producir nuevas leyes, motivada *per rerum mutationes et temporum*, véase el *Lib. aug.*, I, p. 38, ed Cervone, p. 85, cuyo preámbulo se estructuró después del *C.* 1, 17, 2, 18; la idea principal, que ya se encontraba en el *Dictatus papae* (§ 7), era, desde luego, repetida una y otra vez. Véase también, sobre el paralelismo entre el derecho divino *(ius gentium)* y la razón natural, el preámbulo del *Lib. aug.*, I, p. 16, Cervone, p. 35: «Iuris gentium induxit auctoritas et naturalis haec ratio non abhorret, ut tutela cuilibet sui corporis permittatur»; además, el *Lib. aug.*, I p. 31, donde el emperador alega («Hac igitur consulta ratione commoniti...») ser inspirado por los consejos de la razón.

[57] Las *Quaestiones de iuris subtilitatibus* fueron atribuidas, por su editor, H. Fitting (véase lo antes dicho en la nota 35), a Imerio, y más recientemente, y realmente por muy buenos motivos, a Placentino; véase H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 181-205, y también su estudio «The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist: Placentinus and his "Sermo de Legibus"», *Warburg Journal* II (1938-1939), pp. 22 ss.; el *Sermo* delata un espíritu poético similar al del prólogo de las *Quaestiones* y completamente ajeno a Imerio. La absoluta certeza en lo que se refiere a la autoría no puede ser establecida, desde luego, actualmente.

[58] El prólogo de las *Quaestiones*, ed. Fitting, pp. 53 ss., ha sido editado, también, por H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 183 ss. Lo que interesa aquí no es el género literario de visiones

Equidad conviviendo con las seis Virtudes cívicas: un «banquete celestial», como le pareció a él, más que una cosa terrenal. La *Ratio* ostentaba la categoría superior; estaba sentada sobre la cabeza de la Justicia, desde donde observaba «con sus ojos estrellados y su centelleante lucidez de entendimiento» las cosas más remotas, incluso aquellas de más allá de los recintos del templo. La *Iustitia*, «con su inefable hábito de dignidad»[59], era la figura central «que observaba entre muchos suspiros las cosas de Dios y de los hombres»[60]. Abrazaba a su hija más joven, la *Aequitas*, cuyos rasgos reflejaban bondad y buena voluntad, mientras intentaba equilibrar la balanza que sostenía su madre. Las otras hijas, las seis Virtudes cívicas[61], rodeaban a la Justicia como guardianes. Dentro del santuario había un lugar reservado para el inaccesible sanctasanctórum, el *adytum*, que estaba separado por una pared de cristal sobre la cual aparecían escritos en letras doradas textos enteros de la obra de Justiniano. Sólo a través de esta pared de cristal el espectador podía mirar a las deidades «como en un espejo». Dentro del *adytum*, «un no muy modesto número de hombres honorables», al parecer el Clero de la Justicia, atendía a la pared de cristal, siempre presto a revisar los textos de letras doradas en cuanto un pasaje pareciera desarreglado a los escrutadores ojos de la Equidad medidora del Derecho[62]. Finalmente, fuera

---

poéticas en general, que eran muy comunes en la literatura del siglo XII, sino su aplicación en un tratado técnico-jurídico. Una variedad menos filosófica del *templum Iustitiae* es descrita por Anselmo de Orto, *Iuris civilis instrumentum*, pról., ed. Scialoja, en *Bibliotheca iuridica medii aevi* II, p. 87; cfr. Fitting, *op cit.*, pp. 7 ss.

[59] «... michi visa est ineffabili dignitatis habitu Iustitia». El autor alude a la definición acostumbrada de Justicia: «Iustitia est *habitus* mentis bonus vel bene constitutae» (por ejemplo, Azo, *Summa Institutionum*, sobre las *Inst.* 1, 1, fol. 269); cfr. Fitting, *Schriften*, p. 160 (también la 34); H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 60 ss., 240, y también la 272, 16. Véase, además, la *Glos. ord.* a las *Inst.* 1, 1, v. *Iustitia;* «... quasi habitus mentis bonus. Sed Tullius sic definit: "Iustitia est habitus animi... suam cuilibet tribuens dignitatem"». La referencia de todos los glosadores es Cicerón, *De invent.*, II, p. 159. Véase lo que se dice más adelante, en nota 61.

[60] «... causas enim et Dei et hominum crebris advertebat suspiriis». La melancolía de la Justicia es tradicional; véase más adelante nota 64, sobre Gelio. La *Aequitas*, aunque en parte idéntica a la *Iustitia*, pertenece al ámbito del *Ius* práctico; cfr. la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, v. *Iustitia:* «Ius est ars boni et aequi, ut subiicit; et iustitia nihil aliud est quam ipsa aequitas et bonitas: ergo iustitiam habet matrem.»

[61] Las seis virtudes enumeradas por el autor son: *Religio, Pietas, Gratia, Vindicatio, Observantia,* y *Veritas,* de acuerdo, otra vez, con Cicerón, *De invent.*, II, pp. 159 ss. (véase lo antes dicho en *n.* 59). Que son las hijas de la Justicia, concuerda con la opinión general (que en última instancia proviene de Aristóteles), según la cual todas las Virtudes se pueden reducir a la Justicia; véase la *Ética a Nicómaco*, 1129b, en la versión latina de William de Moerbeke: «In iustitia autem simul omnis virtus est, et perfecta maxime virtus»; cfr. santo Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1949), pp. 246 ss. (núm. 642 para el texto de Aristóteles, y núm. 907 para el comentario de santo Tomás: «in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus»). Véase también más adelante, n. 156.

[62] H. Kantorowicz, p. 185, estaba, de seguro, en lo cierto cuando sugirió que los *honorabiles viri, non quidem pauci*, eran los «ministros sacerdotes del Derecho». Aparentemente, eran idénticos a los *galaxia* que el autor del siglo XII de una *Materia Institutionum*, ed. Fitting, *Schriften*, pp. 148. 10. mencionaba como los habitantes del *templum:* «Sicut quidam philosophus ait: "Qui iusticiam tenuerint, coluerint, auxerint, illum incolunt locum, quem in templo hoc medium vi-

del *adytum*, un venerable profesor de Derecho discutía con sus discípulos complicados problemas jurídicos, y era precisamente la discusión entre este intérprete del derecho y su audiencia lo que el autor de las *Quaestiones* intentaba reproducir en su tratado erudito.

Lo que el autor describía en el episodio que enmarcaba su historia era, en realidad, una visión de la Jurisprudencia actuando dentro del santuario de la Justicia. Esta visión se inspiraba en una carta de Justiniano a Triboniano, en la cual el emperador relataba que había ordenado «construir la materia del derecho en la más bella de las obras y consagrar, por así decirlo, el más santo y apropiado de los templos a la Justicia», y en otra carta posterior, al Senado, en la que declaraba que deseaba mostrar de cuántos miles de libros «estaba construido el templo de la *Iustitia romana*»[63]. Quizás, algunos de los matices adicionales en la representación de esta diosa fueran tomados de Aulo Gelio, jurista y retórico del siglo II, quien reproducía en sus *Noches áticas*, de fuentes estoicas, un retrato literario similar de la *Iustitia*, «una virgen de aspecto atemorizante, con ojos luminosos y con una venerable tristeza en su dignidad», que era atendida por el juez perfecto, a quien Gelio llamaba *Iustitiae antistes*, el «sacerdote de la Justicia»[64]. Placentino, o quien fuese el autor de las *Quaestiones*, pudo haberse inspirado en otras fuentes[65], pues en aquella

---

des", et ostendit galaxiam». El pasaje se refiere indebidamente al *templum Iustitiae*, si bien no está tan claro quién puede haber sido el *philosophus quidam*.

[63] *C.* 1, 17, 1, 5 y 1, 17, 2, 20a; también la constitución *Deo auctore* (§ 5), que precede al *Digesto*. El *templum Iustitiae* es, a menudo, citado e interpretado por los juristas medievales; véase, por ejemplo, Marino de Caramanico, sobre el *Lib. aug.*, I, proemio, v. *Et iura condendo*, ed. Cervone, p. 6, mientras que Andrés de Isernia, *In usus feudorum commentaria*, preludios, n. 16 (Nápoles, 1571), fol. 2ᵛ, consagra su propia obra como un *proprium et sacratissimum templum iustitiae*. Interesantes son también los juristas más tardíos, que conectan los *sacerdotes iustitiae* (esto es, los *iurisconsulti*) con el *templum*, como, por ejemplo, Cujas, sobre el *D.* 1, 1, 1, *Opera* (Prato, 1839), VII, col. 11 ss.; o F. Hotman, sobre los *Inst.* 1, 1 (Venecia, 1569), p. 7; mientras que Louis d'Orléans, *Les Ouvertures des Parlements faictes par les Roys de France* (Lyon, 1620), pp. 399-446, dedica todo su prolijo «Second Remonstrance» (1590) al tema del Templo de la Justicia, y en especial al *Temple eternal de la justice Françoise* (véase *infra*, cap. VII, n. 334). Véanse también mis observaciones en el *American Journal of Archaeology* LVII (1953), p. 67, relativas al carácter no arquitectónico de estos y otros templos de la Justicia.

[64] *Gelio, Noctes Att.*, XIV, p. 4, reproduce, principalmente, la descripción de la Justicia de Crisipo: «Forma atque filo virginali, aspectu vehementi et formidabili, luminibus oculorum acribus, neque humilis neque atrocis, sed reverendae cuiusdam tristitiae dignitate». Véase lo antes dicho en la nota 60, sobre la *tristitia*. La descripción del juez ideal que hace Gelio, *qui Iustitiae antistes est*, y del que exige «oportere esse gravem, sanctum, severum, incorruptum... vi et maiestate aequitatis veritatisque terrificum», ha ejercido una considerable influencia sobre los juristas medievales; véase, por ejemplo, Bonaguida de Arezzo (h. 1255), *Summa introductoria super officio advocationis*, I, c. 1, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Gotinga, 1841), pp. 136 y s., quien, como otros, resalta la *gravitas* que el juez debe ostentar. El pasaje de Gelio impresionó ciertamente a juristas del siglo XVI tales como Cujas y Hotman (antes citados, n. 63), así como también en Guillanme Budé, *Annotationes in XXIIII Pandectarum libros* (Lyon, 1551), p. 70 (sobre el *D.* 1, 1, 1).

[65] El llamado *Mythographus III* (siglo XII) parece haber exigido que la *Iustitia* fuera representada como una *puella erecta in coelum*, teniendo el *vultum virgineum, aureum vel vitreum;*

época las reflexiones sobre el *Templum Iustitiae* no eran nada raras[66]. De cualquier modo, lo que interesa destacar aquí es que el autor no sólo utilizó la metáfora del templo de la justicia, sino que integró las personificaciones en el sistema jerárquico acostumbrado de la filosofía jurídica. La razón se reveló finalmente, en su tratado, como idéntica a la ley natural, que era prácticamente una con la ley divina[67]. La equidad resultó pertenecer indiscutiblemente a la esfera del derecho positivo, al ámbito de las leyes humanas o elaboradas por los hombres, y promulgadas para el gobierno del Estado. Todo esto dejaba a la Justicia, la figura más prominente a la que estaba dedicada el santuario, en una posición intermedia[68]: sólo ella participaba al mismo tiempo del derecho natural y del derecho positivo, aunque no era igual a ninguno de ellos. Con toda seguridad, la justicia era el fin y la prueba última de todo juicio, de todo Estado y de toda institución humana. Sin embargo, la *Iustitia* en sí misma no era, en sentido estricto, derecho, aunque estaba presente en toda ley y existía con anterioridad a la promulgación de cualquier ley[69]. La *Iustitia* era una Idea, o una diosa[70]; era en realidad una «premisa extralegal» del pensamiento jurídico[71]. Y, como toda Idea, tenía también la función de un mediador, una *Iustitia mediatrix*, que actuaba mediando entre las leyes divina y humana, o entre la razón y la equidad.

---

cfr. H. Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis* (Studien der Bibliothek Warburg, IV, Berlín y Leipzig, 1926), p. 53. La cara «vítrea» nos hace recordar la pared de cristal de las *Quaestiones;* sin embargo, tales *cubicula holovitrea* eran populares dentro de la literatura visionaria; véase, por ejemplo, el *Acta S. Sebastiani*, en el *Patr. Lat.*, XVII, 1045A-B, citada por Laistner, en la *Harvard Theological Review* XXXIV (1941), p. 260.

[66] Véase lo antes dicho en n. 58, y en las notas 62-64.

[67] *Quaestiones*, IV, p. 6, ed. Fitting, pp. 59, 4; H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 185.

[68] *Quaestiones*, IV, p. 6: «... Iustitia quam pro officii dignitate potiori gradu collocavi».

[69] La frase *Prius fuit iustitia quam ius* (*Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, v. *Iustitia*) era repetida una y otra vez; véase, por ejemplo, Bartolo, sobre las *Inst.* 1, 1, n. 1 (Venecia, 1567), fol. 68v: «Iustitia est prius quam ius sicut abstractio vel abstractum ante concretum...». De modo parecido, Baldo: «Iustitia creatoris fuit ab aeterno antequam orbis crearetur et formaretur» e «[Iustitia in abstracto] est mater et causa iuris»; cfr. Ullmann, «Baldus», p. 389, n. 9 y p. 390, n. 16. *Iustitia in abstracto* se menciona ya en la *Glos. ord.* a las *Inst.* 1, 1, v. *Iustitia:* «Aliquando consideratur iustitia prout est in abstracto, ut tunc iustitia est constans et perpetua».

[70] *Iustitia* como idea abstracta; véase lo antes dicho en n. 69. La Justicia como *Virtus* está entre las más antiguas definiciones; por ejemplo, Placentino, *Summa Institutionum*, p. 24, ed. Fitting, *Schriften*, p. 221: «ius est preceptum vel scientia, set iusticia virtus est»; también en la *Glos. ord.* a las *Inst.* 1, 1. La definición de la Justicia, en las *Instituciones*, como una *constans et perpetua voluntas* llevaba a interpretarla, de una parte, como un *habitus* (lo antes dicho en n. 59), y, de otra parte, como igual a Dios o a la divina *voluntas;* véase, por ejemplo, la *Glos. ord.* a las *Inst.* 1, 1: «Haec iustitiae definitio potest intelligi de divina iustitia, quasi dicendum: Divina iustitia est voluntas constans et perpetua». Los juristas del siglo XVI, en cuanto que todavía dependían de la *Glossa ordinaria*, se preguntaban si la Justicia era una *virtus* o una *dea*, y se decidieron (en base al *D.* 1, 1, 1) por el de diosa porque los jurisprudentes eran llamados *sacerdotes*, y no había sacerdotes *virtutum humanarum;* por eso, Justiniano tuvo que dar la definición de *Iustitiam deam, Iovis filiam* (Hotman, *loc. cit.* [véase lo antes dicho en n. 63]); y Cujas (*ibid.*, col. 12) afirma, sencillamente: «*Iustitiam namque colimus*, quasi Deam sanctissimam».

[71] *Ullmann, Lucas de Penna*, pp. 35 ss., y también su estudio «Baldus», pp. 388 ss.

Es difícil no sentirse tentado a acudir al arte de aquella época para descubrir si en alguna pintura o escultura viene representada la visión que el jurista medieval tenía de la Justicia y su santuario. Es cierto que se supone que la *Iustitia Caesaris* ha sido representada en el arco de triunfo de Federico II en Capua, donde se colocó su busto, de tamaño un poco mayor al natural, en una posición clave debajo del trono del emperador, y encima justo de la entrada de la puerta, y donde, según se dice, estaba flanqueada a derecha e izquierda por bustos de jueces (fig. 17)[72]. En cualquier caso, no se tiene la suficiente certeza acerca de la composición exacta de las figuras de la Puerta de Capua, y, de todas formas, su colocación sería muy diferente a la que describe el autor de las *Quaestiones*[73].

Es mucho más sugestiva una representación de principios del siglo XIV: el fresco del *Buon Governo* de Ambrogio Lorenzetti del *Palazzo Pubblico* de Siena[74]. No vamos a ocuparnos aquí del contenido alegórico de la pintura, por muy complicado y oscuro que sea: bastará con hacer una referencia a las dos figuras principales, la Justicia y el Buen Gobierno (fig. 18, a y b). La Justicia es una figura de tamaño mayor al natural, en

[72] Willemsen, *Triumphtor*, pp. 65 ss., ha adoptado mi interpretación (*Kaiser Friedrich II.*, pp. 485 y s.) que no pude menos de repetir, expresamente, en el *Erg. Bd.*, p. 211; cfr. Baethgen, en *DA*, XI (1955), p. 624, acerca de la hipótesis de Willemsen. La interpretación de los bustos a los flancos como jueces («hinc et hinc imagines erant duorum iudicum») se remonta a Lucas de Penna, sobre el *C.* 11, 41 (40), 4 (Lyon, 1582), p. 446, al glosar las palabras *imagines consecrari*: «id est, consecratas apponi, vel in porta collocari, ut in porta civitatis Capuae». Resulta, de todos modos, interesante que los juristas pensasen, en conexión con la «consagración de imágenes», en el «apposita statua Frederici Imperatoris», un gobernante al que, por otro lado, tenía aversión por ser un enemigo de la Iglesia. Lucas concluye su descripción de la Puerta de Capua diciendo: «Ex his operibus possent dici regales statuae consecrari; alias cessante in regibus iustitia, dicendi sunt potius execrari quam consecrari». Su alegación a Andrés de Isernia, *In usus feudorum*, sobre el *De statutis et consuetudinibus*, n. 28, fol. 315ᵛ, se remite al paralelismo existente entre las imágenes de reyes y las de Cristo o los santos.

[73] Sobre una reconstrucción, véase Willemsen, *Triumphtor*, lám. 106, y, sobre la magnífica cabeza de mujer que puede apreciarse ahora, una vez que han sido retirados los «adornos» de yeso, véanse láms. 44-49. Que la *Iustitia* podía, en ese momento, ocupar el lugar reservado normalmente a la Virgen o la *Ecclesia*, aparece en un esmalte del siglo XII procedente de Stablo (Colección de Mr. y Mrs. Alistair Bradley Martin), publicado por I. Hackenbroch, «A Triptych in the Style of Godefroi de Clair», *Connoisseur* CXXXIV (1954), pp. 185-188. El problema iconográfico está muy enmarañado, y yo podría hablar de él en otro contexto; véase, sin embargo, F. Wormald, «The Crucifix and the Balance», *Warburg Journal* I (1937-1938), pp. 276-280, sobre la idea de una *Crux statera corporis Christi, quod est Ecclesia*. Es, desde luego, la balanza *(statera)* la que sugiere, en este lugar, la representación de la *Iustitia*. Véase la figura 19, una reproducción puesta amablemente a mi disposición, bajo permiso de sus propietarios, a través del Dr. R. H. Randall, Jr.

[74] Sobre una descripción, véase Ernst von Meyenburg, *Ambrogio Lorenzetti* (Heidelberg dis., 1903), pp. 51 ss.; en cuanto a bibliografía, véase G. Sinibaldi, *I Lorenzetti* (Siena, 1933), pp. 209 ss. Véase también L. Zdekauer, «IUSTITIA: Immagine e Idea», *Bullettino Senese di storia patria* XX (1913), pp. 384-425, esp. la 400 ss., quien vincula el *ideale nuovo della Giustizia* al nuevo espíritu de las comunas italianas en el siglo XIII y siguientes, y discute también, desde este ángulo, las pinturas de Lorenzetti, pero que, desgraciadamente, omite el considerar seriamente la nueva jurisprudencia. Le estoy muy agradecido al profesor T. E. Mommsen por recordarme la *Iustitia mediatrix* de Lorenzetti.

efecto, una *puella erecta in coelum* y de *aspectu vehementi et formidabili*[75]. Está entronizada sobre una plataforma elevada, y suspendida sobre su cabeza se encuentra la *Sapientia,* que es sinónima de, o sustituye a, la *Ratio* del *Templum Iustitiae,* y hacia quien la Justicia levanta los ojos; ahora al menos comprendemos lo que tenía en mente el autor de las *Quaestiones* cuando decía que la Razón «se reclinaba sobre la cabeza de la Justicia»[76]. Debajo de los pies de la Justicia se halla otra de las hijas más jóvenes, la *Concordia,* a quien los juristas se refieren a menudo en este contexto[77]. Sobre la misma plataforma encontramos entronizado al *Buon Governo,* gigantesca figura a modo de emperador rodeada de las seis Virtudes. Sobre la cabeza del «Gobierno» se cierne la *Caritas,* flanqueada por la *Fides* y la *Spes.* Aunque es evidente que son las virtudes cardinales cristianas las que se hallan representadas, debe, sin embargo, señalarse que la Caridad puede venir referida al *Amor Patriae,* de acuerdo con la definición extendida alrededor de 1300 de *Amor patriae in radice Charitatis fundatur,* «el amor a la patria está fundado en la raíz de la Caridad»[78]. Es quizá a este significado patriótico al que alude la figura de emperador, vestida de blanco y negro, los colores de Siena, y bajo cuyos pies se encuentran los gemelos romanos con la loba, el escudo de Siena, que simboliza la fundación de la ciudad por Roma.

Es cierto que la pintura de Lorenzetti es tardía y que, cargada como está de oscuridad artística propia del alegorismo renacentista, es menos transparente que la visión del jurista del siglo XII. A pesar de ello, la pintura contiene alguna noción de lo que, en general, podía ser la forma de pensar

[75] Véase lo antes mencionado en n. 65. Parece que a veces la Justicia se representaba como un hombre portando una corona, pues en París, *Bibl. Nat. MS. lat. 541* (finales del siglo XIII o principios del XIV) encontramos el comentario: «Iustitia pingitur ut vir habens coronam auream» véase el *Catalogue général del MSS latins de la Bibl. Nat.*, ed. Ph. Lauer (París, 1939), I, p. 190.

[76] El texto dice: «cuius in vertice recumbebat». H. Kantorowicz, *Glossators,* p. 185, lo interpreta así: «Por último, la Ratio sentada gloriosa, aunque incómodamente, sobre la cabeza de la *Iustitia*». Sin embargo, me pregunto si *in vertice* no tendría otro significado además del de «encima». Los esfuerzos de H. Kantorowicz, p. 186, de vincular las figuras del *templum* con las representaciones de la «Virgen en Majestad» (por ejemplo, la Madonna Rucellai, de Duccio) no son afortunados, y la imagen de la Virgen con la Paloma posada en su cabeza, que aparece en un MS de New Minster, perteneciente a las filiaciones del Salterio de Utrecht, no debería haber sido mencionada, en absoluto, en este sentido; véase, sobre el dibujo de New Minster, mi estudio «The Quinity of Winchester», *Art Bulletin* XXIX (1947), pp. 73 ss.

[77] Véase, por ejemplo, a Bartolo, sobre las *Inst.* I, 1, n. 1 fol. 68 «[Iustitia] tribuens ... Deo religionem, parentibus obedientiam, paribus concordiam ...». Véase también Baldo, sobre el *D.* 1, 1, 5, n. 4, fol. 10ᵛ, y en infinidad de otros lugares.

[78] Tolomeo de Lucca, en su continuación al *De regimine principum* de santo Tomás, III, c. 4, ed. J Mathis (Roma y Turín, 1948), p. 41; véase *infra,* cap. V, n. 151. La *Caritas* de Lorenzetti le recordaba, acertadamente, a Meyenburg el *Amor:* véase R. Freyhan, «The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Warburg Journal* XI (1948), pp. 68 ss., quien, sin embargo, confunde la *Caritas* con el *Amor patriae.* La conexión del *Buon Governo* con el *Amor patriae* es mencionada por Zdekauer (véase lo antes dicho en n. 74). M. Meiss, *Painting in Florence and Siena After the Black Death* (Princeton, 1951), p. 51, interpreta la *Caritas* de Lorenzetti tanto como *amor dei,* como *amor proximi.*

del jurista medieval. Es indudable que el fresco representa a la justicia en el papel de *Iustitia mediatrix*, y al «emperador» o Buen Gobierno como la contrapartida de la *Iustitia*.

En relación con la visión del templo de la Justicia de Placentino, se ha llamado la atención algunas veces sobre una miniatura de fecha anterior que muestra al emperador como mediador en materia legal. La miniatura se encuentra en el magnífico evangeliario que el emperador Enrique II donó, en el 1022 o 1023, a la abadía de Montecassino (fig. 20)[79]. La lámina que precede al Cuarto Evangelio, donde se esperaría encontrar una representación de san Juan, muestra, por el contrario, una imagen de página entera del emperador con una serie de personificaciones. Es un cuadro altamente político y filosófico-jurídico. En el centro, y en el interior de un gran círculo, se encuentra entronizado el emperador con todos sus atributos. En las esquinas superiores reconocemos a la *Iustitia* y la *Pietas;* a derecha e izquierda, colocadas en círculos más pequeños, están la *Sapientia* y la *Prudentia*, asistentes y acompañantes de la realeza desde los más remotos tiempos. En las esquinas inferiores, bajo el gobernante, están la *Lex* y el *Ius*, los símbolos del derecho positivo[80]: dependen del emperador y ejecutan su voluntad. «A requerimiento del emperador la ley y el derecho condenan al tirano», reza la inscripción que rodea el círculo bajo los pies del emperador: el tirano será ejecutado si el emperador así lo quiere[81]. En todo caso, lo que el emperador quiere le viene inspirado directamente desde arriba. Es indudable que no es la *Ratio*, esa diosa de ojos estrellados de los juristas, quien aconseja al príncipe; y, sin embargo, la *Ratio* no está ausente de la imagen. En el círculo que se encuentra sobre la cabeza del emperador reconocemos al Espíritu

---

[79] Véase Schramm, *Deutsche Kaiser*, lám. 86 y pp. 112 ss., y 198, y el muy concienzudo estudio de H. Bloch, «Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages», *Dumbarton Oaks Papers* III (1946), pp. 177 ss. (completa bibliografía en p. 181, n. 53). A. Gaudenzi, «Il tempio della Giustizia a Ravenna e a Bologna e il luogo in esso tenuto dal diritto longobardo», *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1908), II, pp. 699 ss., que combinaba la miniatura con la visión de Placentino (todavía atribuida, entonces, a Imerio), se ha desviado hacia conclusiones bastante pródigas. Se podría decir, *obiter*, que el emperador Enrique III tenía el sobrenombre de *Linea Iustitiae;* véase Wipo, *Gesta Chuonradi*, pról., ed. Bresslau, pp. 8, 5.

[80] Véase, sobre la personificación en general, A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art* (Studies of the Warburg Institute, X; Londres, 1939; cfr. p. 36, sobre los Evangelios de Montecasino), y, sobre los siglos de la Antigüedad tardía, G. Downey, «Personifications of Abstract Ideas in Antioch Mosaics», *Transactions of the American Philological Association* LXIX (1938), pp. 349 ss.; también mi estudio en *American Journal of Archaeology* LVII (1953), pp. 65 ss., sobre las Virtudes como compañeras de trono. La autoridad más importante acerca de las Virtudes, durante la Edad Media, fue, probablemente, Cicerón, *De finibus*, 2, 21 (cfr. san Agustín, *De civitate*, 5, 20), y especialmente su *De invent.*, pp. 2, 159 ss., una parte frecuentemente comentada por los juristas medievales; véase H. Kantorowicz, *Glossators*, índice s. v. «Cicero». Desde que la Justicia apareció en unión de todas las virtudes, los juristas se tomaron el interés de sistematizar y discutir las virtudes en general, y puede que sus discusiones dieran nuevos impulsos también a los artistas.

[81] «Caesaris ad nutum dampnunt Lex Iusque tyrannum.» Sobre la situación política y el tirano a que se refiere, véase Bloch, «Monte Cassino», pp. 185 ss.

Santo descendiendo del Cielo en forma de paloma, símbolo también de la Sabiduría divina y la razón[82]. La paloma infunde recto juicio en la mente del emperador, quien, a su vez, imparte su inspiración a las fuerzas ejecutoras de la ley y el derecho.

En esta escena de juicio, Enrique II actúa claramente como mediador entre la razón divina y la ley humana. Sin embargo, como corresponde a un príncipe otónida, la mediación del emperador se expresa «litúrgicamente», es decir, por la *epiklesis* del Espíritu. El lenguaje del dibujo es teológico y no jurisprudencial: el emperador es mediador y ejecutor de la voluntad divina a través del Espíritu Santo, y no a través del espíritu secular de la ciencia jurídica.

La miniatura otoniense quizá no sea tan pertinente a la visión del templo de la Justicia del siglo XII como se ha considerado en alguna ocasión. De todos modos, resulta instructiva, pues ilustra muy bien hasta qué punto se ha desviado el concepto de gobierno de la esfera litúrgica en el periodo de tiempo que separa esta miniatura de la época Hohenstaufen. En todo caso, sería un error pensar que los valores transcendentales que caracterizaban al gobierno en la época litúrgica fueron radicalmente abandonados en el periodo siguiente, cuando la teoría política comenzó a cristalizarse alrededor de la ciencia jurídica. Más bien cabe pensar todo lo contrario; y no sólo en relación con la mediación del gobernante, sino también en general. Los modelos medievales y los conceptos de realeza no fueron borrados de un plumazo, ni por Federico II ni por otros; en general, sobrevivieron todos los valores anteriores, aunque traducidos a las nuevas formas de pensamiento secular y sobre todo jurídicas, y por tanto sobrevivieron mediante su transferencia a un marco secular. Además, la racionalización de los modelos y valores no se hizo, precisamente, a través de la teología, sino preferentemente a través de la ciencia jurídica.

Al emperador Enrique II se le representaba como a un juez que recibía consejo de la paloma del Espíritu Santo. Sería, ciertamente, difícil imaginar a la paloma posándose sobre la cabeza de Federico II, cuyas imágenes –recordemos su estatua en la Puerta de Capua o su famosa *augustales* dorada– revelan ideas e ideales muy alejados del sacramento, el altar y la unción. Y, sin embargo, si este emperador podía alegar, como lo hacía a menudo, que en todos los actos oficiales de Estado, en la legislación y en la jurisdicción, era inspirado directamente por la divinidad, sólo puede pensarse que la justificación de esta afirmación se tomó, principalmente, de la obra de Justiniano, cuyo ejemplo seguía[83]. Aparte de la inspiración celes-

[82] H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 186.

[83] Cfr. *Erg. Bd.*, p. 84; C. 1, 1, 1, también C. 5, 4, 28, 1, y otros pasajes. El Espíritu Santo, de seguro, no estaba ausente en los elogios de Federico II; véase, por ejemplo, Kloos, «Nikolaus von Bari», p. 171, § 8: «... super quem almus spiritus quasi apis super florem oderiferum requiescit».

tial, Federico II también alegaba ser, como todo gobernante medieval, el vicerregente de la deidad. En la parte más importante de su obra, el gran prólogo de su *Liber augustalis*, el emperador declaraba que después de la caída del hombre los reyes y los príncipes fueron creados por la necesidad natural y por la Providencia divina, y les fue encomendada la tarea de

> ser árbitros de la vida y la muerte para su pueblo, determinar cuál debe ser la fortuna, la porción y el estado de cada hombre, como si actuasen, de algún modo, como los ejecutores de la divina Providencia[84].

Es, en cualquier caso, muy significativo que este oficio real tradicional del *executor divinae Providentiae* viniese expresado no con palabras de obras tan asequibles como las Sagradas Escrituras o los textos de la Patrística, sino con palabras que, según Séneca, hubiera podido pronunciar el emperador Nerón:

> ¿No he sido escogido para actuar en la tierra como vicario de los dioses? Yo soy el árbitro de la vida y la muerte para el pueblo. Lo que ha de ser la porción y el estado de cada hombre está puesto en mis manos. Y lo que la Fortuna ha de dar a cualquier mortal, lo declara por mi boca[85].

Es cierto que la chancillería de Federico suavizó el lenguaje que pudiera parecer altivo y arrogante; pero sigue siendo un hecho que el oficio de vicario de Dios se interpretaba por los consejos legales de Federico siguiendo el modelo del emperador de Séneca, y se expresaba en palabras supuestamente pronunciadas por Nerón, a quien no se consideraba como un gobernante modelo en la tradición medieval.

No era menos significativo el hecho de que los glosadores gustasen de glosar citas puramente bíblicas, haciendo referencia al Digesto y al Código, a las Novelas y a las Instituciones. Marino de Caramanico (por tomar un ejemplo escogido al azar), al señalar en su glosa al Prólogo del *Liber augustalis* que «los príncipes y reyes vienen de Dios», no cita, como hubiera sido lo normal, el capítulo 13 de la Epístola de San Pablo a los Romanos, sino que cita el *Codex* de Justiniano; y en la glosa a las famosas palabras *Per me reges*

---

[84] *Lib. aug.*, proemio, Cervone, p. 4 «Qui [principes gentium] *vitae necisque arbitri gentibus qualem quisque fortunam, sortem, statumque haberet*, velut executores quodammodo divinae providentiae stabilirent...». Las cursivas indican las palabras tomadas de Séneca. Véase la próxima nota.

[85] Séneca, *De clementia*, I, pp. 1, 2: «Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego *vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat*, in mea manu positum est; quid cuique mortalium *fortuna* datum velit, meo ore pronuntiat». El préstamo de parte de los juristas imperiales se notó inmediatamente; véase Marino de Caramanico, sobre el Proemio, v. *Statumque haberet*. Más recientemente, las conformidades han sido señaladas por A. Marongiu, «Concezione della sovranità», pp. 42 ss., y «Note federiciane», pp. 296 ss. (véase más adelante, n. 16). La *De clementia*, de Séneca, era citada por los juristas una y otra vez: véase, por ejemplo, *infra*, cap. VII, n. 405.

regnant, no remite al lector a Pr 8, 15, sino al *Codex,* 1, 1, 8, 1, donde se citan esas palabras, y a la rúbrica de la *Novella* 73, donde se expresa una idea afín[86]. En realidad, Marino de Caramanico seguía solamente la práctica habitual de los civilistas. En otras palabras, la autoridad secular de las obras romanas parecía a los juristas, como juristas, más valiosa e importante, y un testimonio más convincente que la literatura sagrada, de modo que incluso se llegaba a citas bíblicas literales preferentemente a través de un rodeo, es decir, citando los volúmenes del derecho romano. Es verdad que los glosadores y los posglosadores citaban también las Sagradas Escrituras tan a menudo como les era menester; pero su autoridad suprema era el derecho.

Le tocaba ahora a la obra de Justiniano sustituir y restaurar aquellos valores religiosos de la realeza que se admitieron, generalmente, como emanación de conceptos litúrgicos y sacramentales, hasta la Querella de las Investiduras. En el punto álgido de este conflicto, el Anónimo Normando defendió, como cabe recordar, con más ardor que cualquier otro el carácter sacerdotal de aquel rey al que él consideraba el genuino *rex et sacerdos* «por la gracia», esto es, por el poder del sacramento de la consagración[87]. Llegó incluso a atribuir al *christus Domini* real el ministerio de los principales actos del sacrificio. El rey israelita del Antiguo Testamento, afirmaba el Normando, «se ofreció como rehén vivo, un rehén santo, un rehén que agrada a Dios»; se supone que sólo él se inmoló espiritualmente, porque junto con los sacrificios de alabanza y de aflicción del espíritu aportó el verdadero *sacrificium iustitiae.* Por contra, seguía diciendo el Anónimo Normando, el levirato sólo reproducía el sacrificio espiritual del rey a través de actos simbólicos, cuando se ofrecía en el altar el *sacrificium carnale* no espiritual y visible[88]. Muy diferentes a esta proximidad emocional del autor al altar eran

---

86 Véase *Divinae provisionis,* ed. Cervone, p. 4: «Nota quod reges et principes sint a Deo, ut ... [*C.* 7, 37, 3, 5] et... [*C.* 1, 17, 1, 1] et... [*C.* 1, 1, 8, 1]; ibi, per me reges regnant etc., et in... [Nov. 73, rubr.]» No es en contrario cuando Andrés de Isernia, *Usus feudorum,* prael., n. 46 fol. 8, dice: «Item attendendum, quod in hoc opusculo producuntur plerunque authoritates sacrae Scripturae: nam illae allegantur in causis sicut leges scriptae», declaración que refuerza de nuevo citando los pasajes del derecho romano. Cfr. McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1910), p. 99, n. 2, sobre una oportuna declaración hecha en la Inglaterra del siglo XVII, si bien por razones muy diferentes: «Es desde *Statute Book,* y no desde la Biblia, desde donde hemos de juzgar el Poder con el que nuestros reyes están investidos...».

87 Véase lo antes dicho en el cap. III, n. 13, y también en n. 21.

88 *MGH, LdL,* III, pp. 665, 38: «... et regis est sacrificare et immolare in spiritu. Ipsius etenim est exhibere se ipsum hostiam vivam, hostiam sanctam, hostiam Deo placentem (Ro 12, 1), et immolare Deo sacrificium laudis, sacrificium iusticie (Sal 4, 6), sacrificium spiritus contribulati, quod totum significatum est per carnale sacrificium, quod sacerdos offerebat iuxta ritum visibilem sacramenti». El autor puede haberlo tomado del *Liber responsalis,* atribuido a san Gregorio Magno, y del *Antiphonae de suceptione regum* (*PL,* LXXVIII, 828B); cfr. Williams, *Norman Anonymous,* p. 168, n. 566. En aquel responso, el ideal de *rex et sacerdos* se resalta muy frecuentemente: «R/. Elegit te Dominus sacerdotem sibi, ad sacrificandum ei hostiam laudis. V/. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. * Ad sacrificandum (ei hostiam laudis). V/. Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua». El plural *regum,* en la rúbrica de este *susceptaculum,* sugiere un tiempo considerable, ya que está, probablemente, en

las nuevas ideas sobre el sacrificio *iustitiae* real y el antiguo ideal del *rex et sacerdos*. El príncipe no había dejado de ser «rey y sacerdote», pero volvió a revestirse de su anterior carácter sacerdotal –quebrado, o al menos reducido, después de la Querella de las Investiduras– a través de las ambiciosas pretensiones de la filosofía jurídica romana, que comparaba a los juristas con los sacerdotes. Aquella antigua solemnidad del lenguaje litúrgico se mezcló de forma extraña con la nueva solemnidad de los civilistas y su jerga cuando el rey Roger II de Sicilia, en el prólogo de sus *Assises* (1140), llamó a su compilación de leyes una ofrenda de misericordia y justicia, y una oblación a Dios, después de lo cual añadía:

> *In qua oblatione* –por esta oblación el oficio real reivindica para sí un cierto privilegio sacerdotal; de donde algún sabio y jurisperito llamó a los intérpretes del derecho «sacerdotes del derecho»[89].

Una serie de palabras de este prólogo resultan reminiscencias del canon de la misa[90]; si bien su fuente principal era Justiniano, que promulgó una de

---

lugar de todo el conjunto de emperadores de Oriente; véase, sobre este plural dentro de las súplicas políticas, G. B. Ladner, «The Portraits of Emperors in Southern Italian *Exultet* Rolls and the Liturgical Commemoration of the Emperor», *Speculum*, XVII (1942), pp. 189 ss.

[89] F. Brandileone, *Il diritto Romano nelle leggi Normanne e Sveve del regno di Sicilia* (Turín, 1884), p. 94: «In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium: unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpretes iuris sacerdotes appellat». Véase también H. Niese, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae* (Halle, 1910), p. 46, que subraya acertadamente la frase *regni officium*, esto es, el carácter del cargo de la realeza. Véase también Gierke, *Gen. R.*, III, p. 563, n. 123, Maitland, *Political Theories*, pp. 34, 141 ss.

[90] Compárense las primeras palabras del Proemio del rey Roger –*Dignum et necessarium est*– con el Prefacio de la Misa: *Vere dignum et iustum est*, y la relativa unión de *In qua oblatione* con *Quam oblationem* antes de la Consagración. Ni las similitudes ni las pequeñas variaciones son incidentales; se buscaba la asonancia con la misa, pero se evita la profanación. Estos escrúpulos eran menos importantes bajo el reinado de Federico II; véase, por ejemplo, la carta de la victoria sobre los lombardos (Vinea, *Epp.*, II, 1): «*Exultet iam* Romani Imperii culmen, *et pro tanti victoria* principis *mundus gaudeat* universus»; también Vinea, *Epp.*, II, 45: «*Exultet iam* universa *turba* fidelium... *et pro tanta victoria* principis precipue *gaudeatis*»; y compárese el *Praeconium paschale*: «*Exultet iam* Angelica *turba* caelorum... *et pro tanti* Regis *victoria* tuba insonet salutaris. Gaudeat et tellus...». H.-M. Schaller, *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (Gotinga, discurso mecanografiado, 1951), pp. 84 ss., ha reunido, de las cartas y manifiestos de Federico II, un gran número de términos litúrgicos similares, y ha señalado que, aunque pueda detectarse esporádicamente una tendencia a este lenguaje litúrgico también en las *arengae* de Federico I y Enrique VI, fue, sin embargo, únicamente bajo el reinado de Federico II cuando los juristas de la cancillería imperial aplicaron sistemáticamente el lenguaje litúrgico a la *Sakralisierung des Kaisertums*, y que los partidarios del papa tenían, por aquella época, algo de razón al quejarse de los notarios imperiales que se permitían *matutinas et laudes in preconia Cesaris... commutando* (*Vita Gregorii IX*, c. 31, en el *Liber censuum*, ed. P. Fabre y L. Duchesne [París, 1889 ss.], II, p. 30). Véase también el *Erg. Bd.*, pp. 206 ss., sobre el *Salvatorstil* utilizado por los cortesanos, y por el que es posible encontrar algunos paralelismos sorprendentes en la Antigüedad tardía, cuando el estilo imperial romano fue «liturgizado». Schaller (p. 96) está completamente en lo cierto cuando escribe: «Friedrich II hat nicht Geistliches verweltlicht, sondern sein profanes Herrschertum vergeistlicht und verkirchlicht». Debiera advertirse, sin embargo, que esta tendencia prevaleció también con los juristas y que los *dictatores* boloñeses aplicaron el lenguaje litúr-

sus leyes como una *piisima sive sacrosancta oblatio quam Deo dedicamus*[91]. Ideas similares se expresaban en otras secciones de su obra y fueron repetidas por Federico II y otros[92]. Con todo ello quiere decirse que la fuente y el punto de referencia ya no eran el Libro de los Reyes ni el Salterio, sino el derecho de Justiniano; y fue siguiendo el modelo de este emperador que las nuevas obras de derecho codificado representaron el *sacrificium iustitiae:* las propias obras eran la obligación y la ofrenda del gobernante[93].

Cabe señalar, también, que fue del primer párrafo del *Digesto* de donde surgió la idea según la cual los juristas y los jueces eran «sacerdotes de la justicia».

> Somos dignos de ser llamados los sacerdotes de este arte: pues veneramos a la justicia y profesamos la sabiduría de lo bueno y lo justo...[94].

El *Digesto* citaba a Ulpiano, y Ulpiano citaba a Celso, que escribía en tiempos de Adriano; por lo cual, se conservaba el lenguaje de una época más antigua. Recordemos, una vez más, que Aulo Gelio habría resumido las cualidades morales y éticas del juez como las de un *antistes iustitiae*[95]. A su vez, un siglo antes que él, Quintiliano había descrito a uno de los grandes juristas de la época clásica como *iuris antistes*[96]. En el mundo griego se utilizaban otras metáforas para expresar una idea parecida –por ejemplo, «el copartícipe del trono de *Dike*» o «el cochero del trono de *Dike*»–, aunque en el siglo IV un gobernador fue alabado también como «templo de la

gico con profusión; véase mi estudio «An "Autobiography" of Guido Faba», *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1943), pp. 253 ss. esp. la 260 ss., y la 265; también H. Kantorowicz, «The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist», *Warburg Journal,* II (1938-9), pp. 22 ss.

[91] *Nov.* 9, epil.; véase también el prólogo de esta ley: «lex propria ad honorem Dei consecrata», además, el *De confirmatione Digestorum* de Justiniano, § 12: «omnipotenti Deo et hanc operam ad hominum sustentationem piis optulimus animis».

[92] *Lib. aug.*, proemio: «... colendo iustitiam et iura condendo mactare disponimus vitulum labiorum». Marino de Caramanico cita puntualmente un paralelismo: *Nov.* 8, 11 («valeamus domino deo vovere nosmet ipsos»), y añade, v. *Mactare:* «Et sic ipsi Deo pro quodam odore suavitatis praesentem librum constitutionum offerre... ut sic per iustitiam, quae est in lege, Imperator iste domino Deo voverat seipsum...». Véase también el *Erg. Bd.*, p. 85. Véase, además, Chrimes, *Const. Ideas,* p. 69, donde la promesa de los reyes ingleses, en el Parlamento, de proteger la Iglesia y de observar las leyes le parecía al Speaker «como el sacrificio de la misa». La idea *Rex debet offerre legem Deo* todavía impregnaba los escritos de los juristas franceses del siglo XVI; véase, por ejemplo, Church, *Constitutional Thought,* p. 60, n. 51.

[93] La fuente fundamental era, desde luego, la bíblica; véase el Sal 50, 21: «Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; tunc imponent super altere tuum vitulos», que ha de vincularse con II R, 14, 17: «fiat verbum domini mei regis sicut sacrificium; sicut enim angelus Dei, sic est dominus meus rex». Otros varios pasajes pueden ser referidos también. De acuerdo con esto, ya Efrén el Sirio, *Hymni de Resurrectione,* XIX, ed. Lamy, II, p. 754, habría dicho: «Offerant Domino nostro... pontifex suas homilias, presbyteri sua encomia... principes sua acta».

[94] *D.* 1, 1, 1, *De iustitia et iure.* Véase, sobre una discusión excelente de este título, Ulrich von Lübtow, «De iustitia et iure», *ZfRG,* rom. Abt., LXVI (1948), pp. 458-565. Véase, más adelante, la n. 99.

[95] Véase lo anteriormente dicho en la n. 64.

[96] Quintiliano, *Inst. orat.*, XI. 1. 69.

Justicia»[97]. Sin embargo, la lengua latina era más solemne y resultaba menos visual; hacia fines del siglo IV, Símaco –o más bien la propia Roma– llamaba a los emperadores *Iustitiae sacerdotes*[98]. La afirmación de que el cambio de *antites* a *sacerdotes* denota realmente una influencia patrística es bastante dudosa[99]. De todos modos, los compiladores del *Digesto* eternizaron una metáfora ya muy conocida cuando, a través de Ulpiano, designaron a los jurisconsultos *sacerdotes*.

Los glosadores medievales no podían dejar de comentar aquel pasaje. «El derecho es digno de ser llamado santo, y aquellos que administran el derecho son llamados, por tanto, sacerdotes», escribía Azo[100]. Por su parte, Accursio, en la *Glossa ordinaria,* estableció un nítido paralelismo entre los sacerdotes de la Iglesia y los del derecho.

> Al igual que los sacerdotes administran y confeccionan las cosas sagradas, nosotros también, puesto que las leyes son sacratísimas... E igual que el sacerdote, al imponer penitencia, da a cada uno lo suyo, nosotros también cuando juzgamos[101].

Tres siglos más tarde, Guillaume Budé alabaría aún la agudeza de Accursio por este paralelismo[102]. Pero la comparación entre el sacerdocio

---

[97] L. Robert, *Hellenica* (París, 1948), IV, pp. 24 y 103: νηὸς Εὐδικίης para un gobernador cretense; véase también mi artículo en el *AJA* LVII (1953), pp. 65 ss., sobre los otros títulos mencionados.

[98] Símaco, *Epist.*, X, 3, 13, la famosa carta del año 384 a Teodosio el Grande relativa al altar de la Victoria, ed. Otto Seeck (*MGH, Auct. ant.*, VI), p. 282, 28. De hecho, el *sacerdos iustitiae* se encuentra también en una inscripción: *CIL*, VI, 2250.

[99] G. Beseler, *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen* (Tubinga, 1920), IV, pp. 232 ss., considera este pasaje una interpretación: «Gedanklich ist es von schönem Ethos, aber (vor allem durch das Gleichnis *[sacerdotes]* kirchenväterlich, nicht klassisch-juristisch». Respecto a las objeciones contra la teoría de Beseler, véase F. Senn, *De la Justice et du Droit* (París, 1927), p. 38, n. 3, y Lübtow, «De iustitia et iure», p. 461, n. 12.

[100] La *Glos. ord.*, al *D.* 1, 1, 1, v. *Cuius:* «Meruit enim ius appellari sacrum, et ideo iura reddentes sacerdotes vocantur». La glosa se atribuye a Azo, quien, sin embargo, en el prólogo de su *Summa Institutionum,* cita simplemente el pasaje del *Digesto.*

[101] *Ibid.*, v. *Sacerdotes:* «quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sint sacratissimae, ut C. de legi, et consti. l. leges (*C.* I, 14, 9); et ut ius suum cuique tribuit sacerdos in danda poenitentia, sic et nos in iudicando». En las ediciones que Godofredo hace del *Digesto,* se encuentran unas pocas glosas adicionales: «Qui iustitiam colit, sacris Dei vacare dici potest»; y *ex altera Ulpiani collectione,* cita: «Omnis iurisconsultus est iustitiae sacerdos, et quidem verus et non simulatus: Iustitiam enim colit... Hoc vere est Iustitiam colere et sacris temploque eius ministrare».

[102] Budé, *Annotationes in Pandectarum libros,* sobre el *D.* 1, I, 1 (Lyon, 1551), p. 29: «Accursius peracute sane (ut solet plerunque) sacerdotes hoc in loco absolute intelligit..., ut ipse inquit, poenitentiam dantes». Sobre la fórmula utilizada por el juez al dictar sentencia, véase Durante, *Speculum iuris,* II, part. iii, § 5, n. 13 (Venecia, 1602), II, p. 787: «... talem condemno vel *absolvo.* Vel aliter proferat, sicut viderit proferendum...». Véase, sobre tales alternativas, *ibid.*, § 6, n. 8, p. 790. Desde luego, también el juez oye la «confesión» en la persona de un culpado; cfr. *ibid.*, § 6, n. 2, p. 788: «Ego talis iudex, *audita confessione tua,* praecipio tibi...». Para la *invocatio nominis Dei* precedente, véase el § 6, núms. 6-7, pp. 789 ss.; es todavía costumbre hoy en los tribunales eclesiásticos (cfr. *Codex Iuris Canonici,* ca. 1874, § 1: «Sententia ferri debet divino Nomine ab

espiritual y el secular era un lugar común mucho antes de la *Glossa ordinaria;* recordemos el prólogo de los *Assises* de Roger II, o pensemos en el autor de una colección de definiciones legales del siglo XII, quien explicaba, bajo el título *De sacris et sacratis,* aquella nueva, o antigua, dualidad:

> Existe una cosa sagrada que es humana, como las leyes; y existe otra cosa sagrada que es divina, como aquellas cosas que pertenecen a la Iglesia. Y, entre los sacerdotes, algunos son sacerdotes divinos, como los presbíteros; otros son humanos, como los magistrados que son llamados sacerdotes porque administran cosas sagradas, esto es, las leyes[103].

Distinguir entre el *sacerdos temporalis, qui est iudex,* y el *sacerdos spiritualis, qui dicitur presbyter,* continuó siendo la costumbre muchos siglos después[104]. Otros autores reprodujeron paralelismos que estaban más en la

---

initio semper invocato»), así como también lo era en los tribunales seculares del siglo XIII y siguientes; véase, por ejemplo, F. Schneider, «Toscanische Studien», *QF* XII (1909), p. 287, acerca de una sentencia dictada por el vicario general imperial de Toscana, en 1243. Que las sentencias se pronunciaban «En Nombre del Rey», por lo que el rey (o emperador) representaba a Dios como la suprema autoridad legal, es cosa que pertenece a un periodo más tardío, aunque se encuentre esporádicamente alrededor de 1500. Véase, por ejemplo, en las *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani* (Lyon, 1581), p. 3, Mateo de Afflictis, *Decisio,* I, n. 1: «utrum praesidens in consilio possit ferre sententiam sub nomine Regiae maiestatis...», o *ibid.,* p. 457, A. Capicio, *Decisio,* CXI, n. 1: «... quod facerem iustitiam nomine regio, etiam nomine Caes. maiest. protuli sententiam...». En las repúblicas modernas, la sentencia se pronuncia, desde luego, «En Nombre del Pueblo de...».

[103] *Petri Exceptionum appendices,* I, 95, ed. Fitting, *Jurist. Schriften,* p. 164: «Sacrum aliud humanum, ut leges, aliud divinum, ut res ecclesie. Sacerdotes alii sacerdotes divini, ut presbyteri, alii humani, ut magistratus, qui dicuntur sacerdotes, quia dant sacra, id est leges». Aquellas ideas, provenientes del paralelismo que se sostenía entre las cosas públicas y las sagradas, entre los magistrados y los sacerdotes, según el derecho romano (D. 1, 1, 1, 2), eran repetidas una y otra vez, a menudo en relación a la *Nov.* 7, 2, 1 («... nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis»), y reunidas de forma lapidaria en la fórmula «nam ius divinum et publicum ambulant pari passu»; véase Post, «Two Notes», p. 313, n. 81, citando a Jacques de Révigny (h. 1270-80); también Post, «Statute of York», p. 421, n. 18. Véase también la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, 2, v. *in sacris.* Además, Dante, *Monarchia,* III, 10, 47 ss.; véase *infra,* cap. VIII, n. 35.

[104] *Lib. aug.,* I, 72, ed. Cervone, p. 131, prohíbe a los clérigos y jueces actuar como alguaciles locales. Marino de Caramanico, en su glosa, explica que los jueces eran tratados como clérigos «forte illa ratione, qua quis [iudices] merito sacerdotes appellat». De aquí que el paralelismo se reservara –al menos en lo que respecta a los glosadores– a la práctica administrativa. Mateo de Afflictis, al glosar esta ley (numerada I, 69, vol. 1, 228), va mucho más allá; se remite a Marino de Caramanico y añade «[iudices laici] quando iuste iudica[n]t, possunt dici sacerdotes temporales. Et sic duplex est sacerdos: temporalis, qui est iudex, et spiritualis, qui dicitur presbyter, vel ibi iudex est sacerdos, quando componit iussi principis sacras leges... Et subdit [Alberico de Rosate; véase lo que se dice más adelante] quod iudices, qui iuste iudicant, non solum appelantur sacerdotes, sed etiam angeli Dei, et plus merentur quam religiosi». Véase Alberico de Rosate, sobre el *D.* 1, 1, 1, n. 11 (Venecia, 1585), fol. 10: «ibi, "iustitiam namque colimus" etc., quia labia sacerdotis custodiunt iustitiam et leges requiruntur ex ore eius. Malachiae. c. 2 [Mal 2, 7: "... quia angelus Domini exercituum (sacerdos) est"] ubi dicit Hieronymus [?] quod sunt angeli Dei». Alberico cita simplemente, y la traslada al juez, la posición clásica sobre el *character angelicus* de los sacerdotes; cfr. F. Baethgen, *Der Engelpapst* (Schriften der Königsberger Gelehrten

línea de Accursio, como, por ejemplo, el juez imperial Juan de Viterbo, quien escribió (alrededor de 1238) un *Espejo de la Podestà*. En él reprodujo no sólo aquellos pasajes del derecho romano según los cuales los jueces eran cuasi-sacerdotes, sino también aquellos otros de los que se infería que «el juez es santificado por la presencia de Dios» o que «en todos los asuntos legales se dice, o mejor se cree, que el juez es Dios respecto a los hombres»; de aquí que el juez, que administraba un *sacramentum*, el juramento, tuviera un ejemplar de la Biblia sobre su mesa, que servía –o se esperaba sirviese– al propósito de ensalzar religiosamente al jurista-sacerdote[105].

Así, distinciones, antítesis, paralelismos y adaptaciones como éstas, repetidas una y otra vez, contribuían a la creación de una nueva santidad del Estado secular y de sus «misterios»[106] y, por tanto, su importancia va mucho más allá del mero esfuerzo de santificar la profesión legal, o de situar la ciencia legal al mismo nivel que la teología, o de comparar el procedimiento legal con los ritos de la Iglesia. Desde luego, el orgullo profesional de los juristas desempeñó un papel importante. Ya Accursio se había planteado la cuestión de si era necesario «que todo el que desee ser jurisprudente o jurisconsulto debe estudiar teología», a lo que contestó sin vacilar que «no, porque todo ello se encuentra en el cuerpo del derecho»[107]. A su vez, Baldo, discutiendo el tema de si los doctores en Derecho debían ser incluidos entre las altas dignidades, respondió que «por qué no, puesto que desempeñan el oficio del sacerdocio»[108]; y siendo él como era profesor de Derecho, en Bolonia, afirmaba muy hábilmente que «los profesores de Derecho son llamados sacerdotes»[109]. Como es sabido, los profesores de Derecho preten-

---

Gesellschaft, X: 2, Halle, 1933), que ha recogido un abundante material sobre este asunto; véase también H. Grégoire, «"Ton Ange" et les anges de Théra», *Byzantinische Zeitschrift* XXX (1929-1930), pp. 641-645. Alberico cita, entonces, a El Hostiense «quod advocati et iudices exercentes recte eorum officia plus merentur quam religiosi». Cfr. El Hostiense, *Summa aurea*, proemio, n. 8 (Venecia, 1586), col. 6: «... iusti iudices vitam activam sine plica ducentes, quae si bene duceretur, magis fructifera esset, quam contemplativa».

105 Juan de Viterbo, *De regimine civitatum*, c. 25, ed. G. Salvemini, en: *Bibl. jurid. med. aevi*, III, p. 226: «... nam iudex alias sacerdos quia sacra dat (cfr. lo dicho anteriormente en n. 103)...; et alias dicitur; Iudex dei presentia consecratur (*C.* 3, 1, 14, 2) ...; dicitur etiam, immo creditur, esse deus in omnibus pro hominibus (*C.* 2, 58 [59], 2, 8)». Cfr. *C.* 2, 58 [59], 1, 1, sobre las Santas Escrituras manejadas por el juez.

106 Véase, sobre el problema en general, mi estudio «Mysteries of State», *Harvard Theological Review* XLVIII (1955), esp. las pp. 72 ss.

107 La *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 10, v. *Notitia:* «Sed numquid secundum hoc oportet quod quicumque vult iurisprudens vel iurisconsultus esse, debeat theologiam legere? Respondeo, non; nam omnia in corpore iuris inveniuntur».

108 Baldo, sobre el c. 15 X 1, 3, n. 9, *In Decretales*, fol. 37v: «Sed numquid includantur legum Doctores [inter maiores et digniores]? Dic quia non, quia funguntur sacerdotio».

109 Baldo, sobre el *D.* 1, 1, 1, n. 5, fol. 7: «Item nota quod legum professores dicuntur sacerdotes». Incluso el rango sacerdotal de los doctores puede defenderse; *ibid.*, n. 17, fol. 7v: «Quarto opponitur et videtur quod Doctores non sint sacerdotes quia non habent ordines sacros. Solutio: sacerdotium aliud spirituale, et sic loquitur contra; aliud temporale, et sic loquitur hic». Además, añade Baldo, el *doctoratus* es *publici iuris* y una *dignitas auctoritate publica*, e «in signum huius datur infula tanquam Principi seu praeceptori legum», por lo que el doctor puede tener un rango

dían también ser llamados «condes», pues este método del *quid pro quo* jurídico de las llamadas «equiparaciones» llevaba, ciertamente, al éxito en el campo de la estratificación social: a finales del siglo XIII los juristas obtuvieron, de hecho, la hidalguía que alegaban les pertenecía por derecho, sobre la base de una interpretación errónea de ciertos pasajes del Código de Justiniano. Por ello, la investidura de un doctor y el armar a un caballero se equipararon porque conferían el mismo grado de dignidad social. Una nueva nobleza figuraba ahora junto con la *militia coelestis* del clero y la *militia armata* de la nobleza: la llamada *militia legum* o *militia litterata*, que Baldo llamó en una ocasión una *militia doctoralis*, una «caballería doctoral»[110]. Desde luego, nada comparable se obtuvo en relación con la ficción del carácter sacerdotal de los juristas. Los juristas, por su parte, nunca intentaron materializar su reclamación del «sacerdocio legal» de la misma forma en que materializaron su reclamación a la «milicia legal». La larga discusión sobre su sacerdocio fue un reflejo de la ardua batalla librada entre la teología y la jurisprudencia, que finalizó con la victoria *de facto* del espíritu laico. Solamente en un aspecto se acercaron todas aquellas discusiones sobre el sacerdocio legal al verdadero problema del estatus clerical: el relacionado con el gobernante.

Todo aquello que resultaba válido para los jueces también lo era para el príncipe, quien, después, estaba a la cabeza de la jerarquía legal. Es cierto que en el *Digesto* solamente al jurisprudente se le llama *sacerdos;* pero la transferencia de este carácter cuasisacerdotal del «juez» al «rey» no presentaba problemas, ya el rey Roger II se había servido de las palabras de Ulpiano que atribuían al oficio real «un cierto privilegio sacerdotal»[111]. Aunque parezca extraño, este sacerdocio legal del rey sirvió finalmente para demostrar el estatus clerical del gobernante dentro del ámbito de la Iglesia, y para reforzar aquella afirmación común según la cual el rey

«sacerdotal» similar al del profesor en Derecho. Véase también Pablo de Castro, sobre el *D.* 1, 1, 1, n. 3 (Venecia, 1582), fol. 2: «propter quod iuris professores dici possunt sacerdotes, quia administrant leges sacratissimas...; quia professores iuris colunt iustitiam». Estas y otras consideraciones parecidas llevaron finalmente a Tomás Diplovatacio a escribir su compendio sobre los grandes juristas y su derecho de precedencia en las ceremonias; véase Diplovotacio, *De claris iuris consultis,* ed. H. Kantorowicz y F. Schulz (Berlín, y Leipzig, 1919), p. 145, cfr. 28 ss. Véase la próxima nota.

[110] El material ha sido resumido por Fitting, *Das Castrense peculium in seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen gemeinrechtlichen Geltung* (Halle, 1871), quien menciona (p. 543, n. 1) que ya Placentino denominaba a los juristas *milites inermi militia, id est, literatoria militantes;* véase, para los *militia doctoralis,* Baldo, sobre el *C.* 7, 38, 1, n. 1, fol. 28, quien sostiene que en estos *militia* no podían militar ni los hebreos ni los no cristianos. Ralph Niger, contemporáneo de Placentino y amigo de Juan de Salisbury, subraya que los juristas eran llamados *domini* y desdeñaban los títulos de doctor o maestro, pretensión de la que es partidaria la observación de S. Langton: «Sacerdotes etiam magis volunt vocari *domini* quam sacerdotes vel capellani». Véase H. Kantorowicz, «An English Theologian's View of Roman Law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger», *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1943), p. 247 (n. 2), y la 250, 32 ss.

[111] Andrés de Isernia, sobre *Feud.* II, 56 («Quae sunt regalia»), n. 64, fol. 301: «Princeps est iudex iudicum...». Véase lo antes dicho en n. 89, sobre Roger II.

era, desde un punto de vista eclesiológico, *non omnino* laicus o, como Pierre d'Ailly lo describió, *une personne moiyenne entre spirituelle et temporelle*, refiriéndose con ello a las unciones de reyes[112]. Por otro lado, era muy frecuente –al parecer, desde Ireneo– decir que «todo rey justo tiene rango sacerdotal»[113]. Sin embargo, una nueva versión se popularizó a fines del siglo XIII. Guillermo Durante (Guillaume Durand), gran jurista y experto en materia litúrgica, aunque no dio su propia opinión sobre este tema, citó las de otros autores, presumiblemente glosadores, que mantenían «que el emperador figura como presbítero según el pasaje donde se dice: Somos dignos [los jurisprudentes] de ser llamados sacerdotes»[114]. «Es evidente que se estaba realizando un gran esfuerzo para demostrar el carácter no laico del príncipe dentro del ámbito de la Iglesia no como resultado de su unción con el santo óleo, sino como resultado de la solemne comparación de Ulpiano entre jueces y sacerdotes. Quizá resulte menos sorprendente que Guillermo Durante hiciese también referencia al rango pontificio que, supuestamente, tenía el emperador[115]; pues, en este punto, debió tomar como fuente el *Decreto* de Graciano, que citaba a san Isidoro de Sevilla[116], o cualquiera de los numerosos glosadores de las *Institucio-*

---

[112] Dom Jean Leclercq, «L'idée de la royauté du Christ pendant le grand schisme», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire* XXIV (1949), pp. 259 ss.

[113] Ireneo, al menos, fue citado por Antonio Melissa, *Loci communes*, II, 1 (= CIII), *PGr.* CXXXVI, 1004B, habiendo dicho: πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν («rex omnis iustus sacerdotalem obtinet ordinem»). La idea *en sí se encuentra* repetidas veces; véase, por ejemplo, Anónimo Normando sobre el *rex iustitiae* (Melquisedec); *MGH*, *LdL*, III, pp. 663, 7 ss.

[114] Durante, *Rationale divinorum officiorum*, II, 8, 6 (Lyon, 1565), fol. 55ᵛ: «Quidam etiam dicunt ut not. ff. de rerum divis. l. sancta (*D.* 1, 8, 9) quod fit presbyter, iuxta illud, "Cuius merito quis nos sacerdotes appelat" (*D.* 1, 1, 1)». Cfr. M. Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 188, n. 3; también Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, p. 283 (donde, sin embargo, la palabra entre corchetes debería leerse *iurisperitos* y no *imperatorem*). La referencia a los *iudices sacerdotes* no era la acostumbrada entre los glosadores de aquel tiempo, aunque, desde luego, se dé; véase, por ejemplo, el Memorándum de Johannes Branchazolus, doctor en Derecho de la ciudad de Pavía y partidario del bando gibelino, quien, en 1312, escribía: «... et talis rex appellabatur pontifex et sacerdos, ut... (síganse las referencias al *D.* 1, 1, 1; *D.* 1, 8, 9; e *Inst.* 2, 1, 8)»; véase E. E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlín, 1921), I, núm. 90, 1 § 2, p. 46. Otra alegación de Durante es normal; véase la próxima nota.

[115] Durante, *loc. cit.*; «Imperator etiam pontifex dictus est»; también *Rationale*, II, 11, con relación a la antigua Roma: «Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur», una cita procedente del *Decretum* de Graciano (véase la próxima nota). Los civilistas discutían tradicionalmente el carácter imperial de *sacerdos* y *pontifex* en conexión con la dedicación de los lugares sagrados mencionados en el *D.* 1, 8, 9 (véase la *Glos. ord.*, v. *Dedicavit*) y las *Inst.* 2, 1, 8 (*Glos. ord.*, v. *Pontifices*); véase la próxima nota.

[116] *Decretum*, c. 1, D.XXI, ed. Friedberg, I, p. 68: «Nam maiorum haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos et pontifex. Unde et Romani Imperatorès pontifices dicebantur». Lo que citaba el *Decretum*, por medio de san Isidoro, era en realidad Servio, sobre la *Aeneis*, III, p. 268, cosa que puede haber sido conocida, después de todo, por los juristas. Los civilistas raramente dejaban de remitirse al *Decretum* cuando discutían el antiguo carácter sacerdotal de los emperadores; véase Azo, *Summa Inst.*, sobre las *Inst.* 2, 1, n. 6, fol. 273ᵛ: «Imperatores enim antiquitus erant sacerdotes, ut fertur in canonibus, et ideo poterant dedicare». También la *Glos. ord.* a las *Inst.* 2, 1, 8, v. *pontifices*: «ut in canonibus dicitur».

nes de Justiniano, todos los cuales se referían, habitualmente, al antiguo oficio imperial de *pontifex maximus,* cuando discutían el tema de la dedicación de templos y otras *res sacrae* de manos de los *pontifices*[117].

Guillaume Budé, uno de los fundadores de la escuela humanista histórica de jurisprudencia del siglo XVI, estaba en lo cierto cuando ridiculizó el error de Accursio y de los glosadores en general, que tendían a confundir a los *sacerdotes* y *pontifices* de la antigua Roma con los presbíteros y obispos de su época[118]. De todos modos, fue a través de estas equivocaciones objetivamente falsas, que tanto abundan en las obras de los juristas medievales, por las que se llegó a todos aquellos conceptos nuevos y conclusiones que, en muchos aspectos, habrían de modelar nuestra propia época y extender su influencia hasta nuestros días. Como es natural, los juristas medievales resultaron impresionados por la grave solemnidad del antiguo derecho romano, que era, desde luego, inseparable de la religión y de las cosas sagradas en general. Pronto, se impacientaron por aplicar el espíritu religioso romano de las colecciones de Justiniano a las condiciones de su propio mundo de pensamiento. Así fue como pasaron, a través de la escuela de los juristas, algunos de los antiguos atributos y símiles más queridos de la realeza –el rey inspirado por la divinidad, el rey oferente, el rey sacerdote–, de la época litúrgica y de la realeza cristocéntrica, y se adaptaron al nuevo ideal de gobierno centrado en la jurisprudencia científica. Desde luego, es cierto que los antiguos valores litúrgicos de la realeza no dejaron de existir, y que incluso, con diferentes grados de intensidad, persistieron, aunque rezagados, en su contexto original; si bien su sustancia palidecía progresivamente conforme disminuía la importancia legal y religiosa de las consagraciones reales. De todos modos, puede decirse que los juristas salvaron gran parte de la herencia medieval al transferir ciertas propiedades específicamente eclesiásticas de la realeza al marco legal, preparando así el nuevo halo de los nacientes estados nacionales y, para bien o para mal, de las monarquías absolutas.

Sin embargo, en un caso determinado, la teoría medieval de la realeza adquirió verdaderamente más relieve con la introducción de un concepto secular que provenía del derecho romano y que fortalecía la idea de la meditación real. La Alta Edad Media había atribuido a los emperadores romanos legisladores una instrumentalidad comparable a la de los profetas inspirados y las sibilas: «Por la boca de los emperadores romanos piadosos, inspirados por Dios, se promulgaron las venerables leyes romanas», escribía el papa Juan VIII, y sus palabras serían recogidas más tarde

[117] Los pasajes eran *Inst.* 2, 1, 8; *D.* 1, 8, 9; también ocasionalmente, *D.* 1, 1, 1 (véase lo anteriormente dicho en notas 114 y 115). También fueron citados por los canonistas; véase también Baldo, sobre el *Rex pacificus*, n. 5, *In Decretales*, p. 5 (Proemio de las Decretales de Gregorio IX).

[118] Budé, *Annotationes*, p. 30: «Similis est ignorantia Accursii vel saeculi potius Accursiani, quae hac aetate ridicula est... Ubi pontificum Ulpianus meminit, de collegio pontificum loquens, a quo ius pontificium apud antiquos dictum, quod Accursius ad nostros pontifices retulit».

en las colecciones de derecho canónico[119]. Al parecer, la miniatura de Enrique II de los Evangelios de Montecassino reflejaba una idea afín a ésta, y el infalible Anónimo Normando utilizó, naturalmente, la idea medieval de mediación real para sus fines. En todo caso, cuando la influencia del derecho civil romano entró en vigor, el príncipe no sólo aparecía como el *oraculum* del poder divino, sino que se convirtió en la *lex animata*, la ley viva o animada, y finalmente en la encarnación de la Justicia.

El concepto de príncipe como *lex animata* era un barbarismo respecto del pensamiento legal romano. La noción en sí misma, νόμος ἔμψυχος, provenía de la filosofía griega; estaba mezclada con la idea del emperador romano como personificación de todas las virtudes y todo bien posible y, quizá, tampoco estaba exenta de la influencia cristiana, al menos en el sentido en el que Justiniano aplicó la metáfora a su propia persona. Al final de una de sus *Novelas*, el emperador proclamaba:

> De todo lo decretado [en el edicto precedente] quedará exento el *Tychē* del emperador, al cual ha subordinado Dios las propias leyes, al enviarle a los hombres como la Ley viviente[120].

En los últimos años se ha señalado a menudo que lo más probable es que la redacción de esta *Novela* de Justiniano se basara en un discurso que el filósofo y orador Temistio le dirigió en el año 384 al emperador Teodosio I[121]. La influencia de Temistio en el pensamiento bizantino es tan indudable como la de la filosofía política helénica sobre este orador del Bajo Imperio[122]. Pero, al parecer, se ha pasado por alto en este tema el hecho de que ya Lactancio, en sus *Instituciones Divinas*, obra dedicada a Constantino el Grande a modo de complemento cristiano de las *Instituciones de Derecho civil*, había elaborado una versión muy parecida a esta idea. Dios, escribe Lactancio,

---

[119] Véanse los *MGH, Epp.*, VII, 281, 11, sobre Juan VIII: «venerande Romane leges divinitus per ora piorum principum promulgate». A través del *Decretum* de Graciano, c. 17, C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, p. 796, el pasaje se hizo de conocimiento general; cfr. Ullmann, *Lucas de Penna*, 78, n. 2.

[120] *Nov.* 105, 2, 4. La monografía más completa sobre todo el tema es la de Steinwenter, «Nomos», pp. 250 ss., donde también se encontrará bibliografía moderna; se podría añadir a Pietro de Francisci, *Arcana Imperii* (Milán, 1948), III: 2, pp. 114 ss., así como también el nuevo estudio de Delatte *Traités de la Royauté*, pp. 245 ss.; también Schulz, «Kingship», pp. 157 ss. Cfr. mi estudio «Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus», pp. 171 ss.

[121] Steinwenter, «Nomos», p. 260; Temistio, *Orat.*, XIX, ed. Dindorf, p. 277. De Francisci, *Arcana Imperii*, III: 2, p. 208.

[122] Delatte, *Traités*, pp. 152 ss., en cuanto a la influencia sobre Bizancio; también V. Valdenberg, «Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore», *Studi Bisantini e Neoellenici* IV (1935), pp. 67 ss. (esp. la 73 ss.), y los «Discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l'antiquité», *Byzantion* I (1924), pp. 557-580, esp. pp. 572 ss.; J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgar, 1939), pp. 160 ss. Temistio, *Oratio*, XV, Dindorf, pp. 228 ss., puede que haya influido en el Prólogo de las *Instituciones* de Justiniano; cfr. Kantorowicz, «On Transformations of Apolline Ethics», *Festschrift für Ernst Langlotz* (Bonn, 1957).

envió a su embajador y mensajero para instruir a la humanidad con los preceptos de Su Justicia... Pues, como no había justicia sobre la tierra, envió un maestro, como si fuera la Ley viviente, para que fundase un nombre y un templo nuevos...[123].

Desde luego, Lactancio no se refería al emperador; hablaba, más bien, del Hijo de Dios encarnado como intermediario entre la Justicia divina y la justicia terrena. A pesar de ser tan común en la filosofía griega el tema de la «ley animada», o sus equivalentes, no se asociaba explícitamente con la idea de un intermediario «enviado del cielo». La amalgama de estas dos ideas parece que se remonta a Lactancio, pues en su interpretación de la Encarnación combina la imagen evangélica de Cristo maestro en el Templo, «enviado» por el Padre (Jn 7, 14), con la filosofía griega de la *lex animata*. De hecho, las versiones posteriores de Temistio y Justiniano parecen presuponer la doctrina de la Encarnación según la trató Lactancio[124].

De cualquier modo, la doctrina del príncipe como *lex animata*, prácticamente desconocida en Occidente en los primeros siglos de la Edad Media[125], resucitó a través del renacimiento de la ciencia jurídica y del estilo literario de Bolonia. Si creemos en el testimonio de Godofredo de Viterbo, los Cuatro Doctores de Bolonia se dirigieron a Barbarroja en la Dieta de Roncaglia, en 1158, con las siguientes palabras:

Tú, siendo la Ley viviente, puedes dar, desatar y proclamar leyes: los duques suben y caen, los reyes gobiernan, mientras tú eres el juez; cualquier cosa que tú desees, la llevas a cabo como Ley animada[126].

---

[123] Lactancio, *Divinae Institutiones*, IV, 25, 1 ss.: «... quare Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem, mortali voluerit eum carne indui... Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, *quasi vivam legem*, ut nomen ac templum novum conderet...». Este pasaje me llamó la atención a través de la obra de A. Ehrhardt, «Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht», *ZfRG*, rom. Abt.m LXXI (1954), p. 29, n. 9, quien fue tan amable de permitirme leer con detenimiento el manuscrito de su estudio antes de publicarse.

[124] El *Christus doctor* de Lactancio está inspirado, ciertamente, en el *Christus docens* de San Juan 7, 14 ss., en donde aquel *qui me misit* es referido cinco veces; donde el v. 24 se refiere a la justicia: *iustum iudicium iudicate;* y donde la puesta en escena en el Templo sugería el *novum templum* de Lactancio. El problema en sí se discutirá aparte.

[125] Tal vez pueda encontrarse una alusión a esto en Benzo de Alba, *Ad Heinricum*, VI, p. 7, *MGH, SS*, XI, pp. 699, 1: *De coelo missus, non homo carnis* (cfr. *Nov.* 105: *eum mittens hominibus*). Mas la similitud es muy vaga.

[126] *MGH, SS*, XXII, p. 316, línea 388:

Tu *lex viva* potes dare, solvere, condere, leges,
Stantque caduntque duces, regnant te iudice reges;
Rem, quocumque velis, *lex animata* geris.

Cfr. Steinwenter, «Nomos», p. 255.

Determinar si se dijeron o no realmente estas palabras poco importa aquí, porque a fines del siglo XII la doctrina del príncipe como *lex animata* o *lex viva* debía ser lo suficientemente común como para ser conocida por Godofredo de Viterbo, el cual murió en el año 1191. Además, el canonista inglés Alano, que escribía entre 1201 y 1210, había transferido ya, en fecha tan temprana, esta noción al papa. Discutiendo sobre el hecho de que un matrimonio puede ser prohibido unas veces por el juez y otras por la ley, Alano afirmó que la decisión del juez se mantenía «a no ser que desees alegar algo sobre la prohibición de parte del sumo pontífice, que es la ley o el canon viviente»[127]. Tampoco era extraño referirse al papa como la *lex animata in terris*, a partir de la segunda mitad del siglo XIII[128], aunque resultaba mucho más natural referirse en estos términos al emperador. La *Glossa ordinaria* hablaba repetidamente del emperador como la «ley animada sobre la tierra», a veces incluso en relación con la *lex digna*, que representaba un ideal diferente[129]. Alrededor de 1238, Juan de Viterbo reproducía casi literalmente en su *Espejo de la Podestà* la *Novela* de Justiniano:

---

[127] «... nisi quid speciale dicere volueris circa prohibitionem summi pontificus, qui est *lex vel canon vivus*». Cfr. F. Gillmann, «Magister Albertus, Glossator der Compilatio II», *AKKR*, CV (1925), p. 153, pasaje sobre el que Mochi Onory, *Fonti*, p. 76, llamó la atención.

[128] Cfr. Johannes Andreae, en c. 11 VI 1, 14, v. *Iuris:* «[arbitri electi] ad ipsum ius a quo potestatem habent, oportet appellari: et sic ad Papam qui est *lex animata in terris*». Véase Steinwenter, «Nomos», p. 251, sobre este y otros ejemplos más tardíos, a los que se podría añadir Oldrado, *Consilia*, p. 328, n. 6 (Venecia, 1571), fol. 164, quien simplemente se remite a la *Nov.* 105. Véase también F. Gillmann, «Dominus Deus noster papa?», *AKKR* XCV (1915), p. 270, n. 3. Puede mencionarse, en esta conexión, que la teoría política papal en general se construía de modo análogo a las teorías imperiales. El papa, si bien señor del *ius fori*, estaba sujeto como ministro al *ius poli* (cfr. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* [Múnich y Leipzig, 1918], pp. 611 ss.); de él se esperaba, también, que se sometiera voluntariamente al derecho; véase, por ejemplo, El Hostiense, *Summa aurea*, en el X, 1, 30 *(De officio legati)*, n. 3 (Venecia, 1586), p. 324, quien cita a este propósito la *lex digna* junto con la máxima *princeps legibus solutus*, como era la costumbre que observaban tanto los civilistas como los canonistas; véase también Juan el Teutónico, en c. 20 *C.* XII, q. 2, v. *papae:* «sed certe licet sit solutus legibus, tamen secundum leges vivere debet». Egidio Romano, *De eccles. pot.*, III, 8, ed. Scholz, p. 190, resume la teoría: «Nam licet summus sacerdos sit animal sine capistro et freno et sit homo supra positivas leges, ipse tamen debet sibi imponere capistrum et frenum et vivere secundum conditas leges» (cfr. III, c. 7, Scholz, p. 181). Véase, sobre el derecho similar de resistencia contra el papa, el competente estudio de B. Tierney, «Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty», *Journal of Ecclesiastical History* VI (1955), pp. 1-17.

[129] La *Glos. ord.*, al *D.* 1, 3, 22, v. *cum lex:* «lex, id est imperator qui est *lex animata in terris*», al *D.* 2, 1, 5, v. *alieno beneficio;* al *C.* 10, 1, 5, 2, v. *vigorem* (véase lo antes dicho en n. 36); a la *Nov.* 12, 4, v. *Patres* (véase lo antes dicho en n. 37); a la *Nov.* 105, 2, 4, v. *legem animatam*, donde se cita la *lex digna*. Cino, sobre el *D.* 2, 1, 5, n. 7, fol. 26v, polemiza de forma no del todo justa contra la *Glos. ord.* (a la misma ley, v. *alieno beneficio*) cuando, en conexión con la subdelegación (posible, si la jurisdicción original derivaba directamente de la ley, e imposible, si derivaba de alguna otra persona), dice: «dicit glossa qui habet [iurisdictionem] beneficio alieno, scilicet hominis, non potest demandare [en el sentido de "delegare"]... Sed qui habet [iurisdictionem] beneficio legis, bene potest delegare..., et *princeps non est homo, sed est lex animata in terris*... Ista responsio est derisibilis, quia licet princeps sit lex animata: tamen est homo». Muy bueno en este punto es Alberico de Rosate, sobre el *D.* 1, 3, 31, n. 10, fol. 31: «propter quod princeps non debet dici proprie sub lege, sed in lege positus, et ideo dicitur lex animata in terris».

> Los emperadores han recibido de Dios el permiso para promulgar leyes; Dios sometió las leyes al emperador y le envió a los hombres como la Ley animada[130].

De una manera parecida, los juristas del sur de Italia, incluidos los glosadores del *Liber augustalis*, definieron al emperador como la Ley viviente[131]; y, desde luego, el mismo Federico II acudió a esta definición de su poder legislativo. En 1230, el «Señor Emperador» venía referido en un documento del sur de Italia como *lex animata*[132]. Dos años más tarde, el emperador se refirió a su propia persona en estos términos al declarar nula una decisión porque se dirigía contra «la majestad, que es la ley animada sobre la tierra y de la cual se originan las leyes civiles»[133]. Con esta última frase, el lenguaje se acerca a aquella máxima legal según la cual el emperador tiene todas las leyes en *scrinio pectoris*, «en el escritorio de su pecho», máxima que venía igualmente del derecho romano, y que pertenecía al mismo ámbito general de ideas[134]. Así, a un profesor boloñés del

---

[130] Juan de Viterbo, *De reg. civit.*, c. 128, ed. Salvemini, p. 266; cfr. *Erg. Bd.*, p. 86; Steinwenter, «Nomos», p. 254.

[131] Carolus de Tocco, *Apparatus in Lombardam*, en I, 3, 1 (*Leges Longobardorum cum glosis Karoli de Tocco*, Venecia, 1537, fol. 8v), v. *non possibile:* «nam et si legibus sit princeps solutus, legibus tamen vivere debet... (*C.* 6, 23, 3), *cum omnis* imperialis maiestas et eius auctoritas a lege pendeat et ab ea sit inducta. l. digna vox etc. (*C.* 1, 14, 4); nam cum ipse sit *lex animata...* (*Nov.* 105, 2, 4), non debet in legem committere... quia frustra legis invocat auxilium qui contra legem committit». Cfr. F. Calasso, «Origini italiane della formola "Rex in regno suo etc.," *Rivista di storia del diritto italiano* III (1930), p. 241, n. 91; también Heydte, p. 324, n. 23. Véase, además, a Andrés de Isernia, sobre el *Lib. aug.*, III, 26, ed. Cervone, pp. 355b: «Princeps legislator, qui est *lex animata in terris*... est pater subiectorum». Véase también Mateo de Afflictis, antes citado en n. 38. Sin embargo, cuando Marino de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, xxxiii, ed. Calasso, *Glossatori*, pp. 182, 10 ss., dice: «Quid enim aliud est lex quam rex?», no tiene la *Novela* 105 de Justiniano *in mente*, sino que envía a su lector al *D.* 1, 3, 2, el fragmento de Crisipo concerniente a νόμος βασιλεύς, un concepto (viene de Píndaro, cfr. 169) parecido, aunque no idéntico, al de la *lex animata;* véase Steinwenter, «Nomos», pp. 261 ss., y, sobre el problema en general, H. Erich Stier, «ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ», *Philologus* LXXXIII (1928), pp. 225-258; véase también, más adelante, la n. 148, sobre una función de las dos teorías en los escritos de Egidio Romano. Que el fragmento de Crisipo (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων...) ejerciera una influencia relativamente pequeña en la teoría política medieval puede haberse debido a su traducción; pues, mientras que Marino de Caramanico traducía correctamente la frase decisiva (*lex est rex*), la versión oficial dice *lex est regina*, una metáfora alegorizante que sugiere, no por mucho tiempo, una identificación realista del derecho con el príncipe. Baldo, bien es cierto, se refiere a ello (*D.* 1, 3, 2, n. 2, fol. 17v) en el sentido literal; «Nota quod lex est Princeps, Dux et regula», pero después vuelve inmediatamente a la formulación más conocida de la *Nov.* 105, 2, 4, y dice: «Rex est lex animata: et... subditi possunt tunc dicere: Ego dormio et cor meum, id est, Rex meus, vigilat (Cant. 5, 2)», que ilustra hábilmente la omnipresencia del gobernante (véase más adelante, n. 167). Sobre el *vigilans iustitia*, véase más adelante, n. 146; discutiré el nuevo ideal del *rex exsomnis* en otra referencia.

[132] Wolfram von den Steinen, *Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten* (Berlín y Leipzig, 1922), p. 63, cita los pasajes que vienen al caso; véase también Steinwenter, «Nomos», p. 255, n. 28.

[133] Böhmer, *Acta imperii*, I, 264, núm. 299: «(maiestas nostra) que est *lex animata in terris* et a qua iura civilia oriuntur». Cfr. *MGH, Const.*, II, 184, n. 1; *Erg. Bd.*, pp. 86 ss.

[134] Véase *supra*, cap. II, n. 15.

dictamen, el famoso Magister Boncompagno, le pareció correcto dirigirse (h. 1235) al emperador como «Serenísimo Emperador de los romanos, que guardáis todas las leyes naturales y civiles en el pecho»[135]. El principio de la *lex animata* penetró, sin embargo, en las áreas más inesperadas. Johannes de Deo, al escribir su *Liber poenitentiarius*, alrededor de 1245, declaró que el emperador puede tomar como confesor a aquel que prefiera, «porque el príncipe no está sujeto a las leyes: él mismo es la ley viviente sobre la tierra»[136]. Fue probablemente debido al hecho de que el hijo de Federico II, el rey Enrique (VII), actuaba en Alemania como delegado de su padre que, en 1231, subrayara «la plenitud del poder real por el cual nosotros, como la ley viviente y animada sobre la tierra, estamos por encima de las leyes»[137]. Pues parece que sólo en una época algo posterior, dentro del desarrollo normal de los acontecimientos, también al rey nacional se le llamó, y él mismo alegaba ser, *in terra sua lex animata;* y esta denominación desempeñó un papel considerable en la subsiguiente teoría política del absolutismo[138]. Tampoco resulta sorprendente encontrar la teoría de la *lex animata* aplicada a la comunidad legislativa de la *universitas*[139].

Es evidente que en todos estos casos la *Novela* de Justiniano era la fuente común tanto de civilistas como de canonistas. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIII, una de las principales fuentes del propio Justiniano adquirió casi la misma importancia: Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles llamó al juez perfecto un δίκαιον ἔμψυχον *(iustum animatum),* que en castellano se traduce habitualmente por «justicia animada». El juez, en su condición de ley animada, es el intermediario entre las partes litigantes, que no buscan más que la justicia misma. Por tanto, concluye Aristóteles, «la justicia es algo intermediario, al igual que el juez», quien es la justicia viviente[140].

---

[135] *Erg. Bd.*, p. 85.

[136] Véase G. Post, «*Blessed Lady Spain*» *Speculum* XXIX (1954), p. 200, n. 10; quizá el pasaje citado por Post, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages», *Traditio* (1953), p. 299, n. 11, pertenezca al mismo ámbito de ideal.

[137] Cfr. *MGH, Const.*, II, p. 184, n. 1; Huillard-Bréholles, III, p. 469.

[138] Véase Church, *Const. Thought*, pp. 58, 70, 193, y *passim* (véase el índice, s. v. «Rey»); también Esmein, «Princeps legibus solutus», p. 206, n. 1. Cfr. Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, 1, 6, n. 32, fol. 52v: «et rex in regno dicitur lex animata». Véase, sobre el ejemplo temprano (Carlos II de Nápoles, 1295), R. Trifone, *La legislazione angioina* (Nápoles, 1921), p. 119, núm. LXII.

[139] Lucas de Penna, sobre el *C.* 11, 69, 1, n. 4 (Lyon, 1582), p. 613: «nam si potest hoc [sc. aedificare in publico permittere] lex municipalis, fortius ipsa universitas quae legem municipalem constituit..., quia potentior est lex viva quam mortua sicut excessive animatum potentius est [in]animato». Lucas de Penna, de este modo, quiere dar a entender que la *universitas* es un ser viviente o una «persona» animada, concepto este que presupone la teoría de la *persona ficta.* Sobre su distinción entre la *lex viva* y la *lex mortua,* se remite a su propio comentario en *C.* 11, 41, n. 20; véase más adelante, n. 150.

[140] *Ética a Nicómaco,* V, 1132a, pp. 20 ss.: τὸ δ'ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι, ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον · ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον. Cfr. Delatte, *Traités,* p. 246; Goodenough, «Hellenistic Kingship», p. 63; Steinwenter, «Nomos», p. 260. La propia Justicia

Aquí no nos interesa tanto Aristóteles como sus comentaristas del siglo XIII. Santo Tomás de Aquino, en sus comentarios a la *Ética a Nicómaco,* reconoció, desde luego, que el juez era *quoddam iustum animatum,* pero a la definición de los jueces como «intermediarios» *(medios)* añadió: *vel mediatores,* «o mediadores», que no es exactamente lo mismo[141]. En la *Summa theologica,* santo Tomás incluye al rey en esta imagen, y dice que «el juez es la Justicia animada, y el rey el guardián de lo justo»[142]. En la última sección del comentario a la *Política,* escrito por el continuador de santo Tomás, Pedro de Auvernia, el juez ha desaparecido completamente, y sólo permanece el rey, cuyo oficio es ser «el guardián de la *Iustitia...* Y, por tanto, recurrir al rey es recurrir al *iustum animatum*»[143]. La transición del juez al rey se realizó aquí con la misma suavidad que en el caso de los *sacerdotes Iustitiae* de Ulpiano. Es comprensible que el símil aristotélico del *iustum animatum,* referido al juez o al príncipe como intermediario entre sus súbditos, se interpretase como una simple variante de la conocida definición justinianea del príncipe como *lex animata,* atribuida al príncipe como mediador entre el Cielo y la tierra. De todos modos, pronto se identificó al príncipe con la «Justicia viviente». Alrededor de 1300, Juan de París se refiere abiertamente al príncipe como *Iustitia animata* y guardián de lo que es justo[144]. Esta confusión de Aristóteles con Justiniano fue finalmente corroborada por Baldo, quien llamó al rey *iustum animatum,* y no citó a Aristóteles, sino a la *Novela* de Justiniano[145]. En todo caso, el príncipe se presentaba no sólo como la ley viviente sino también como la justicia viviente. Ya san Alberto Magno había exigi-

---

es, desde luego, una mediadora, como todas las Virtudes, si bien de un modo diferente y más augusto, porque no sostiene la balanza entre los dos extremos, cada uno de los cuales es un vicio (por ejemplo, la Fortaleza como término medio entre la Cobardía y la Imprudencia); véase la *Ética a Nicómaco,* V, 1129a, pp. 1 ss.; 1133b, 30 ss.

[141] Santo Tomás, *In Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio,* § 955, ed. R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1949), pp. 261 ss.: «... nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est quod iudices vocant medios vel mediatores». Véase, sin embargo, Arist., *Ética a Nicómaco,* 1132a, pp. 22-23: καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον, καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους.

[142] Santo Tomás, *Summa theol.*, II-IIae, q. LVIII, a. 1, ad 5: «iudex est iustum animatum et princeps est custos iusti». Sobre el rey como «guardián», véase la próxima nota.

[143] Santo Tomás, *In Politicorum Aristotelis Expositio,* § 849, ed. Spiazzi (Turín y Roma, 1951) p. 284: «Est dicit [Aristoteles] quod officium regis est esse custodem iustitiae. Et vult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum». Véase Arist., *Pol.*, V, 1311a, 1, que no utiliza el término «guardián de la justicia», sino que dice, simplemente: βούλεται δὲ ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ («Vult enim rex esse custos»; 706, ed. Spiazzi, p. 282), aunque el significado es el de *custos iusti.*

[144] Juan de París, *De potestate,* c. XVII, ed. Leclercq, pp. 225, 6: «... ad principem pertinet qui est *iustitia animata* et custos iusti». Sobre los dos aspectos del rey, como mediador entre sus súbditos, y como intermediario entre Dios y los hombres, véase Valdenberg, en *Byzantion,* I, páginas 572 ss.

[145] Véase Baldo, *sobre c. 33 X 2, 24, n. 1, In Decretales,* fol. 261: «Item debet esse iustum animatum, ut in Auth. de consulibus (= *Nov.* 105, 2, 4)».

do que el rey no fuese ni ocioso ni indolente, sino «la justicia viviente y vigilante», añadiendo que el rey estaba por encima del derecho porque era «la forma viviente del derecho»[146]. A su vez, Dante, cuidadosamente, hizo que el propio Justiniano utilizase la expresión *viva Giustizia* para designar la esencia divina que le inspiraba[147].

Puede alegarse que la teoría del gobernante como Derecho viviente o Justicia viviente fue consolidada por el discípulo y seguidor de santo Tomás, Egidio Romano, quien dedicó, entre 1277 y 1279, su tratado político *De regimine principum* al hijo del rey de Francia, el futuro rey Felipe IV. Puesto que este «Espejo de Príncipes» fue una de las obras de carácter político más leída y citada durante la Baja Edad Media, estos problemas fueron, por así decirlo, saldados definitivamente por este autor para los siglos venideros. Egidio Romano, que había estudiado muy a fondo a Aristóteles, también designó al príncipe «Guardián de la Justicia», y le definió como el «órgano e instrumento del derecho justo». Además, refiriéndose concretamente a la *Ética a Nicómaco,* citaba el pasaje relativo al juez que representaba un *iustum animatum,* aunque no sin añadir: *et multum magis ipse rex,* «y mucho más lo es el propio rey». Pues, explicaba Egidio Romano,

> el rey o príncipe es una especie de ley, y la ley una especie de rey o príncipe. Pues la ley es como un príncipe inanimado; y el príncipe es, en verdad, como la ley animada. Y hasta donde lo animado exceda lo inanimado, el rey o príncipe debe exceder la ley[148].

En esta descripción de las interrelaciones entre la ley y el príncipe encontramos una antítesis entre el rey *animado* y la ley *inanimada* que, en un

---

[146] San Alberto Magno, *In Matthaeum,* VI, 10, ed. A. Borgnet (París, 1893), XX, pp. 266 ss.: «Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex non tantum debet esse iustus..., non torpens vel dormiens, sed *viva* et vigilans *iustitia...* Et licet rex supra legem sit, tamen non est contrarius legi: et est supra legem, eo quod ipse est *viva forma legis,* potius formans et regulans legem quam formatus et regulatus a lege...». Véase, sobre el *rex exsomnis* o *vigilans,* lo anteriormente dicho en n. 131, y lo que se dice más adelante, en n. 167.

[147] Dante, *Parad.,* VI, p. 88: «Chè la viva Giustizia che mi spira». Por dejar citar a Justiniano en su lugar correcto las palabras decisivas, Dante entrelazaba, como nadie, Imperio, Iglesia, derecho romano, Aristóteles, el emperador como imagen divinamente inspirada por Dios, y otras muchas materias e ideas semejantes.

[148] «Si lex est regula agendorum: ut haberi potest ex 5 Ethic., ipse iudex, et multum magis ipse rex cuius est leges ferre, debet esse quedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quaedam lex; et lex est quaedam rex sive princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quaedam animata lex. Quantam ergo animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem... Rex quia est quaedam animata lex, est quaedam animata regula agendorum...» Véase, sobre Egidio Romano, Carlyle, *Political Theory,* v. 70 ss., esp. 75 ss., donde los textos se citan por entero; Steinwenter, «Nomos», pp. 253 ss.; Berges, *Fürstenspiegel,* pp. 211 ss., esp. 218 ss., que da un análisis sucinto del tratado; cfr. pp. 320 ss., para bibliografía y sobre el increíble número de traducciones medievales a, por lo menos, diez lenguas diferentes.

último análisis, nos lleva a *El Político,* de Platón; también la superioridad del rey viviente sobre la rigidez del derecho inanimado tiene sus precedentes[149]. Las definiciones de Egidio Romano se repitieron una y otra vez[150], y su conclusión adicional, en la que mantenía que «es mejor ser gobernado por un rey que por la ley», fue finalmente concentrada por los juristas en la máxima *Melius est bonus rex quam bona lex:* precisamente todo lo contrario de lo que Aristóteles había dicho y querido decir[151]. Por otro lado, estas reflexiones sobre el rey-derecho mediador llevaron a Egidio Romano a resumir las numerosas discusiones acerca de la posición del gobernante en relación con los derechos natural y positivo. En términos reales sólo podía llegar a una conclusión: «El gobernante es el intermediario entre el derecho natural y el derecho positivo»[152]. De este modo, quedaban refundidos los principios de mediación y dualidad de los derechos.

El concepto del príncipe como intermediario entre los dos derechos, que era la *lex animata* enviada por Dios a los hombres, y que era a la vez *legibus solutus* y *legibus alligatus,* era, por razones obvias, bastante común en aquella época. Puesto que todo concepto jurídico de la Edad Media se basaba inevitablemente en el supuesto de la existencia de una ley natural, por así decirlo, metajurídica, cuya existencia no dependía de la existencia de reinos y estados –en realidad, de ningún reino y Estado–, ya que la ley natural existía de forma autosuficiente *per se* e independientemente de cualquier ley positiva. Respecto de este aspecto fundamentalmente dualista del derecho no había entre juristas y teólogos ninguna discrepancia esencial. Fue, de hecho, santo Tomás de Aquino quien aclaró un punto crucial al declarar que el príncipe estaba *legibus solutus* en relación con el poder coercitivo *(vis coactiva)* del derecho positivo, puesto que, de todas formas, el derecho positivo recibía su poder del príncipe; sin embargo, por otra parte,

149 Platón, *Politicus*, pp. 294-296; Steinwenter, «Nomos», pp. 262 ss.

150 Véase, sobre Engelberto de Admont, Steinwenter, *«Nomos»*, p. 253; también G. B. Fowler, *Intellectual Interest of Engelbert of Admont* (Nueva York, 1947), pp. 170 ss. Cfr. Lucas de Penna, sobre el *C.* 11, 41, n. 20 (Lyon, 1582), p. 453, «Et sicut animatum excessive potentius est inanimato, sic princeps excessive potentior est ipsa lege, dicit [frater Aegidius] ibidem lib. 1, parte 2. Et periculosius est contemnere legem vivam, maiusque crimen, quam legem mortuam».

151 Carlyle, *Political Theory,* v. 75, n. 2: «... quod melius est regi rege quam lege». Cfr. Baldo, sobre el *D.* 1, 1, 5, n. 5, fol. 10v; también Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, 1, 30, n. 8, fol. 147v. Santo Tomás, *Summa theol.*, I-IIae, q. XCV, art. 1, ad 2, que sigue a Aristóteles, es más escéptico, al menos con respecto al juez: piensa que es mejor tenerlo todo regido mediante las leyes «quia *iustitia animata iudicis* non invenitur in multis».

152 Carlyle, *loc. cit.:* «Sciendum est regem et quemlibet principantem esse medium inter legem naturalem et positivam... Quare positiva *lex est infra principantem sicut* lex naturalis est supra...». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 614, n. 264. Desde que Gil se refirió, en la sentencia precedente, al 5 *Ethicorum,* es, ciertamente, la imagen aristotélica del «juez como mediador» la que le llevó a interpretar igualmente al gobernante como un «intermediario». Santo Tomás (véase la próxima nota) interpretó la posición del gobernante de forma parecida, y en su comentario sobre *La Política* de Aristóteles (*§ 15, ed. Spiazzi*, p. 7) explica que el poder político «quasi secundum partem principetur..., et secundum partem sit subiectus».

santo Tomás mantenía (en perfecto acuerdo con la *lex digna*, a la que citaba a este respecto) que el príncipe estaba ligado al poder directivo *(vis directiva)* de la ley natural, a la que debía someterse voluntariamente[153]. Esta definición tan ingeniosamente construida, que ofrecía en apariencia una solución aceptable a un problema difícil (aceptable tanto para los adversarios como para los defensores del absolutismo real posterior, y citada incluso por Bossuet)[154], coincidía esencialmente no sólo con Juan de Salisbury, sino también con Federico II al afirmar que el emperador, aunque por encima del derecho, estaba todavía vinculado al poder directivo de la razón.

Es evidente hasta qué punto estaba la dualidad de los derechos, natural y humano, entrelazada con la idea de un intermediario en los asuntos del derecho y con las dualidades inherentes a la misma justicia y al príncipe. Es en este punto cuando, desde una perspectiva filosófica, también adquiere sentido la autodefinición de Federico como «padre e hijo de la Justicia», puesto que su aspiración a la mediación en asuntos jurídicos provenía y se compaginaba con el pensamiento político de su siglo. Si la justicia era el poder «intermediario entre Dios y el mundo»[155], entonces el príncipe, como *Iustitia animata*, obtenía necesariamente una posición semejante. Por tanto, y mediante el esfuerzo conjunto de Aristóteles y el derecho romano, de las filosofías jurídica y política, reforzado por las máximas teológicas tradicionales, justicia y príncipe, al igual que su relación mutua, aparecieron bajo un nuevo prisma.

Es cierto que los rasgos convencionales característicos de la imagen de la justicia permanecieron, durante la primera parte de la Edad Media,

---

[153] Santo Tomás, *Summa theol.*, I-IIae, q. XCVI, a. 5, ad 3; véase la discusión que de este pasaje hace Carlyle, *Political Theory*, V, pp. 475 ss.; también J.-M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque thomiste, XXX [París, 1955]), pp. 83 ss.

[154] *De iure magistratuum* (citada por Esmein, «Princeps legibus solutus», 209, n. 1): el príncipe es «solutus nonnisi de legibus civilibus..., non autem de iure publico et ad statum (!), ut dici solet, pertinente, multoque minus de iure naturali et divino». Las referencias a las distinciones de santo Tomás son innumerables; no empiezan con Andrés de Isernia, sobre *Feud.*, II, p. 51 ("De capit. qui"), *n. 29, fol.* 231 («nam quantum ad vim directivam legis, Princeps est subditus legi, sicut quilibet...»), ni terminan, probablemente, con Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, IV, proposición 4 (ed. H. Brémond, *Bossuet: Textes choisis et commentés*, París, 1913, II, p. 115), quien, después de haber citado la *lex digna* («cette belle loi d'un empereur romain»), decía: «Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité des lois...; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois: ou, comme parle la théologie [sc. santo Tomás], ils sont soumis aux lois, non quant à la *puissance coactive*, mais quant à la *puissance directive*». Véase también la distinción que hace Alberico de Rosate, en el *D.* 1, 3, 31, n. 10, fol. 31: el príncipe, que es *lex animata*, está situado no realmente *bajo* el derecho, sino *dentro* del derecho (véase lo antes dicho, n. 129); entonces, al citar el Sal 1, 2 («In lege Domini voluntas eius»), explica: «dicit aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui enim in lege est, secundum legem agit voluntarie obediendo legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus». Finalmente, se refiere a la *lex digna*. Véase también lo anteriormente citado, *n.* 25 (Juan de Salisbury), 52 ss., y, sobre la teoría más tardía, Church, *Constitutional Thought*, pp. 197, 232 y *passim*.

[155] *Siete Partidas*, II, 9, 28, ed. Real Academia de la Historia (Madrid, 1807), n. 84: «La justicia que es mediadora entre Dios y el mundo».

inmutables, y apenas se vieron afectados ni tan siquiera por las efusiones encomiásticas de los juristas filosofadores. Aunque los juristas definían enfáticamente a la Justicia como *Virtus* «triunfante sobre todas las demás Virtudes» y casi igual al mismo Dios, nada había de nuevo en esta afirmación excepto un cierto énfasis y, quizá, una mayor especificación[156]. Tampoco era nueva en sí la incesante insistencia sobre las dos naturalezas de la justicia *–alia divina, alia humana–*, pues esta distinción siempre se hacía entre una Justicia celestial y otra terrena, una absoluta e inmutable, gobernando el universo y precediendo en el tiempo a todas las leyes creadas, y la otra imperfectamente materializada en las leyes de los hombres, inmutable en su apariencia de acuerdo con las condiciones cambiantes de la tierra; por tanto, «observando entre muchos suspiros las cosas de Dios y de los hombres»[157]. Además, cuando los juristas distinguían entre la justicia *in abstracto* y la justicia *in concreto*, reconocemos fácilmente en aquélla a la «Idea» o el «Universal», y en ésta la aplicación concreta de esa Idea a las leyes humanas. Está claro que estas nuevas distinciones provenían de Aristóteles y sus categorías de virtudes, aunque la definición de justicia, por ejemplo, como un *habitus* se conocía ya, a través de Cicerón, mucho antes del redescubrimiento de Aristóteles[158].

De cualquier modo, nada de esto fue decisivo; lo que realmente cambió en la época de los juristas no fue la justicia en sí, sino el ánimo de sus nuevos intérpretes, quienes escribieron sobre la justicia no con fines teológicos o espirituales, sino con propósitos profesionales y método científico. Por tanto, lo que resultó decisivo fue que una jurisprudencia científica y profesional había vuelto a la vida y que por ello la justicia se había convertido en el especial objeto científico de los intérpretes eruditos, quienes concentraban sus esfuerzos en la investigación de la naturaleza de la *Iustitia* y el *Ius* con la misma devoción profesional y el mismo anhelo interior con el que los teólogos interpretarían profesionalmente la naturaleza de Dios Trino o el funcionamiento de la dispensa divina. Los títulos introductorios del *Digesto* de Justiniano, cargados como están de filosofía, y las introducciones igualmente filosóficas de los libros de las *Instituciones* obligaban, por su profunda seriedad y su aura de santidad, a generaciones enteras de juristas a ponderar sobre la verdadera esencia de su

[156] Baldo, sobre c. 36 X 1, 6, n. 4, *In Decretales*, fol. 79: «Nota quod iustitia triumphat super omnem aliam virtutem, vitam, famam et scientiam». Véase también la paráfrasis de sus glosas al *D.* 1. 1, de Ullmann, «Baldus», pp. 388 ss.; además, Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 35 ss., sobre una colección de pasajes igualmente afines. Sobre la justicia como agregado de todas las virtudes, véase, además, la pomposa arenga de una carta del rey Roberto de Nápoles relativa a la promoción de un doctor en Derecho de la Universidad de Nápoles, ed. G. M. Monti, «Da Carlo I a Roberto di Angiò», *Archivio storico per le province napoletane* LIX (1934), p. 146. Véase también lo anteriormente citado en n. 70.

[157] Véase lo antes citado en n. 60 y también la n. 64.

[158] Véase lo antes citado en las notas 59 ss. y 80.

propio quehacer, y a comentar o reflexionar sobre la dignidad de su profesión. Después de todo, la justicia reivindicaba la última *raison d'être* de sus adeptos, quienes, a cambio, no sólo recalcaban los valores morales y éticos de su ocupación erudita, sino que también hacían de la justicia el principal objeto de su culto y el centro vivo de su *iuris religio*[159].

La jurisprudencia era, según el derecho romano, «el conocimiento de las cosas divinas y humanas»[160]. La jurisprudencia no sólo se definía como una «ciencia» *(scientia)*, sino también como un arte. Y el arte era para los juristas –mucho antes de que los artistas del Renacimiento hubiesen adoptado esta definición– «la imitación de la naturaleza»[161]. De este arte nosotros, los juristas, decía Ulpiano, podemos ser llamados los sacerdotes, pues «veneramos a la Justicia» *(Iustitiam namque colimus)*, a lo cual añadía, a modo de explicación, una glosa posterior: *ut Deam*, «como

---

159 El término *iuris religio* era utilizado con regularidad por los glosadores cuando interpretaban el *prooemium* de las *Instituciones* de Justiniano, donde se llama al emperador *iuris religiosissimus* (también *D.* 31, 1, 67, 10); véase, por ejemplo, Placentino, *Summa Inst.*, ed. Fitting, *Schriften*, 222, 21; también Azo, *Summa Inst.*, fol. 268; ed. Maitland, *Bracton and Azo*, p. 6; además, la *Glos. ord.*, v. *religiosissimus:* «Nota quem fieri religiosum per leges; nam ipsae sunt sacrae». Desde que el emperador menciona la dualidad de *arma* y *leges*, los glosadores se explayan en este tema; véase, por ejemplo, la *Glos. ord.:* «Item nota hic quatuor proportionalia: scilicet arma, usus armorum, victoria, triumphus; item leges, usus legum, calumniae, repulsio, et iuris religio»; el triunfo militar y la religión del derecho se sitúan en paralelo. Desde que *religio* fue definida, según Cicerón (*De invent.*, II, 161), como *virtus curam ceremoniamque afferens* (véase H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 19), no hubo dificultad alguna en aplicar esta noción, en un sentido secular, al cuidado de la justicia y al ceremonial de las sesiones judiciales (véase el *Lib. aug.*, I, 32, Cervone, p. 82: *Cultus iustitiae silentium reputatur;* cfr. *Erg. Bd.*, p. 89), o, en época más tardía, al ceremonial judicial cuasirreligioso de la monarquía absoluta. Por otra parte, la primera de las seis Virtudes cívicas, las hijas de la Justicia, era la *Religio* (véase lo antes citado en n. 61), según Cicerón. De ahí que fuera bastante corriente el señalar que «Iustitia in subiecto infusa vel acquisita informat ad religionem, pietatem, etc.». Véase Baldo, sobre el *D.* 1, 1, 10, *n.* 2, *fol.* 15v; también Ullmann, «Baldus», pp. 390 ss. Finalmente, en las *Inst.* 4, 16, rubr., se menciona la *iurisiurandi religio*. Véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, sobre el *Lib. aug.*, I, 99, Cervone, p. 168: «Iustitia habet multas partes, inter quas est religio et sacramentum secundum Tullium in Rhetorica sua. Ponitur ergo totum pro parte: nam sacramentum est religio: unde dicitur iurisiurandi religio (con una referencia al *C.* 2, 58, 1-2; véase lo citado en n. 105)». Merece la pena mencionar que Cuias, sobre las *Inst.*, proemio *(Scholia)*, dice: «Religiosissimus fere idem est, quod sanctissimus iuris sacerdos». Véase Cuias, *Opera* (Prato, 1836), II, p. 607. Fortescue (véase *infra*, cap. V, n. 89) habla también de las *legis sacramenta* y las *mysteria legis Angliae*, y por eso coincide con la jerga de los juristas italianos; véase, por ejemplo, Baldo, sobre el *Liber Extra*, proemio, rubr., n. 7, fol. 3: «Quaedam [nomina] misterio iuris sunt introducta», mientras que otros *nomina* existen «quibus non est datum certum mysterium a iure».

160 *D.* 1, 1, 10, 2: «Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia»; se repite palabra por palabra en las *Inst.*, 1, 1, 1.

161 «Ius est ars boni et aequi»; *D.* 1, 1, 1. Los glosadores, desde Irnerio, repetían estas palabras vez tras vez; véase, sobre las glosas de época temprana, H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 63 ss. En épocas más tempranas, parece que era acostumbrado el definir *ars* según una frase atribuida a Porfirio; véase Azo, *Summa Inst.*, sobre las *Inst.* 1, 2, n. 2, fol. 269; ed. Maitland, p. 24; y la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, v. *ius est ars:* «id est scientia finita, quae arctat infinita; nam ars est de infinitis finita doctrina, secundum Porphyrium». Posteriormente, sobre la definición de Aristóteles, *Física*, II, 2, 194a, 21 («el arte imita a la naturaleza»), empezó a prevalecer, véase *infra*, cap. VI, n. 81; véase también Berges, *Fürstenspiegel*, p. 218, n. 1, acerca de Egidio Romano.

a una diosa»[162]. Fuese una virtud o un universal, una idea o una diosa, el culto a la justicia por parte de los juristas era semirreligioso, y posteriormente un gran jurista como Baldo exaltaría apoteósicamente a la justicia, a la que llamó «un *habitus* que no muere *(non moritur)*», que es perpetua e inmortal, como el alma, y que conduce a la religión y a Dios. Pero ya el *Liber augustalis* estaba inequívocamente impregnado por el mismo carácter semirreligioso; y el tenor de su lenguaje era tan tenso como el de cualquier lenguaje jurídico de una época posterior. Era, de hecho, el mismo lenguaje que un juez utilizaría cuando, al decidir sobre un caso importante, desease introducir su sentencia señalando que «el mandato de la Razón preside la mente del juez», que «la misma justicia se sienta en el tribunal examinando la verdad», y que «la rectitud de juicio está sentada como un rey en su trono», o haciendo un paralelismo entre el juez terreno y el juez eterno, de cuyos rasgos proceden los juicios justos[163]. Por todo ello, este lenguaje adquirió un grado de realidad inesperado a causa de su utilización en los tribunales, y lo que pudo haber sido tan sólo una metáfora presuntuosa logró cobrar vida y ganar actualidad a través del pronunciamiento del juez.

Es dentro del contexto de estas ideas y otras muchas afines, que debemos entender la antífrasis de Federico II, «padre e hijo de la justicia, su señor y su ministro». Sería ridículo negar la perpetuación y la continuidad en el siglo XIII del antiguo ideal de *rex iustus* que había predominado en la Alta Edad Media, pues el propio Federico II podía activar fácilmente el otro ideal antiguo del Rey de Justicia, bíblico y mesiánico, en el momento en que le resultara conveniente. Sin embargo, al igual que otras muchas nociones, la imagen escatológica del *rex iustus* palideció en el mundo político de la Baja Edad Media, y se perpetuó políticamente no en su anterior atuendo agustiniano, sino más bien en el disfraz de los juristas: sobrevivió al precio de ser trasladada del altar al estrado, del ámbito de la gracia al de la jurisprudencia, mientras que el rey *gerens typum Jesu Christi* era paulatinamente sustituido por un príncipe *gerens typum Iustitiae*. Sin embargo, el príncipe de este siglo jurídico ya no tipificaba a la justicia en el sentido de Melquisedec (cuyo nombre significa *rex Iustitiae*), sino en el sentido de Accursio, o

---

[162] Glosa marginal al *D.* 1, 1, 1. En épocas posteriores, esto se convirtió en costumbre; véase, por ejemplo, Cujas sobre este pasaje, en *Opera*, VII, 12: «quasi Deam sanctissimam»; y Budé, *Annotationes*, pp. 28 ss., que compara la Justicia con la diosa griega *Dikë*, y añade: «eiusque Deae diaconi et ministri… Iudices dicuntur». Esto, desde luego, es ya la escuela histórica, que entiende la Justicia como una diosa de la antigua religión griega o romana, mientras que los juristas medievales la entendían como *Dei motus* o *Dei spiritus;* Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 36.

[163] Véase lo antes citado en n. 160; Ullmann, «Baldus», pp. 388 ss., sobre la Justicia como un habitus. Véanse las formas de las frases citadas por Durante, *Speculum iuris*, II, part. iii, § 6, n. 19 (Venecia, 1602), II, pp. 791 ss., quien recomienda «si autem arduum sit negotium, incipias cum praefatione sic», y ofrece, entonces, la forma siguiente: «Presidente rationis imperio in animo iudicantis, sedet in examine veritatis pro tribunali iustitia et quasi Rex in solio iudicii rectitudo… Haec enim recti fuit eterni providentia iudicis, de cuius vultu recta iudicia procedent, ut recti iudices eligentur in orbe…».

de (por citar a Maitland) «un sacerdote para siempre según la orden de Ulpiano»[164]. Y este nuevo tipo obtenía su fuerza no de los efectos de la consagración, sino del conocimiento de la ciencia jurídica culta. El príncipe era «mediador» en su calidad de personificador o imagen de la *Iustitia mediatrix,* más que en la de personificador e imagen del Dios-hombre. De todos modos, nunca podría insistirse suficientemente sobre el hecho de que los antiguos valores continuaron manteniéndose constantes, incluso en yuxtaposición con los nuevos valores; que las interrelaciones entre Cristo y la justicia fueron tan evidentes y numerosas que la transición resultó a menudo imperceptible[165]; y que los caracteres anteriormente válidos contribuyeron a moldear la imagen, mesiánica o apocalíptica, del príncipe también durante el «siglo de los juristas».

Lo que nos interesa principalmente es la evidente secularización de la mediación real a través de la nueva jurisprudencia, una evolución comparable a la secularización del *rex et sacerdos* ideal y de muchas otras nociones. Es cierto que la fórmula de Federico II, definidora del César como simultánemente *pater et filius Iustitiae,* todavía tenía en su configuración un elemento cuasi-«fisiológicos» que parecería vincular al emperador con las interpretaciones de épocas anteriores, al gobernante como *gemina persona.* Es innegable que se desarrollaron algunas semejanzas superficiales entre los conceptos cristocéntrico e iuscéntrico de gobierno. Pero estas semejanzas, si pueden calificarse como tales, no deben confundirnos. La esencia de toda monarquía litúrgica, la gracia, no tenía participación en el supramundo metafísico que construyeron los juristas, y dentro del cual colocaron al príncipe como la «justicia viviente». Para el Anónimo Normando el rey ungido aparecía como una «persona geminada» porque era *per gratiam* que este rey reflejaba las dos naturalezas del Dios-hombre, «hombre por naturaleza y, a través de su consagración, dios por la gracia». Esto significa que la apariencia ambivalente del rey se basaba teológicamente en aquella tensión entre «la naturaleza humana y la gracia divina». Y era precisamente la gracia la que otorgaba al hombre individual aquel supercuerpo del cual el rey ungido se presentaba como imagen viviente.

---

[164] Pollock y Maitland, *English Law,* I, 208 (= p. 187), n. 3, refiriéndose a Bracton, añadió a «iustitiam manque colimus», las palabras «et sacra iura ministramus», siguiendo de este modo a Azo; cfr. Maitland, *Bracton and Azo,* pp. 23 ss.

[165] Véase lo anteriormente citado en n. 22. Véase también c. 84, *C.* XI, q. 3, ed. Friedberg, I, p. 666 («Christus sapientia est, iustitia...»), un pasaje al que, por ejemplo, Lucas de Penna, sobre el *C.* 12,45, 1, n. 61 (ed. 1582), p. 915, se remite cuando explica que el vender justicia es simonía: «gravius crimen est vendere iustitiam quam praebendam. Legimus enim Christum esse iustitiam... Non legitur autem esse praebendam... Vendere iustitiam quae Christus est, gravissimum est censendum» (véase, sobre el problema subyacente, G. Post, «The Legal Theory of Knowledge as a Gift of God», *Traditio* XI [1955], pp. 197-210); véase también sobre el *C.* 10, 70, 4, n. 8, p. 345, y *ibid.,* n. 4 «Iustitia quidem (sicut verissime Trimegistus diffinit) nihil aliud est quam Dei motus». Además, *ibid.,* n. 5, donde se refiere a la *Opus imperfectum super Matthaeum* del Pseudo-Crisóstomo: «qui omne iustitia facit et cogitat mente sua, Deum videt, quoniam iustitia figura Dei est. Deus enim iustitia est...». Y alude a Pr 11, 4, cuando dice (n. 7): «Qui vero iustitiam sectatur, non moritur».

En la era iuscéntrica, y en el lenguaje de los juristas, el príncipe ya no era «dios por la gracia» ni la imagen de la gracia; era la imagen viva de la justicia, y era *ex officio* la personificación de una idea que era igualmente a la vez divina y humana. La nueva dualidad del príncipe se basaba en una filosofía jurídica que se entremezclaba con el pensamiento teológico; se fundamentaba en la diosa de la *religio iuris*. En todo caso, el campo de tensión ya no venía determinado por la polaridad existente entre «naturaleza humana y gracia divina», sino que se había trasladado a una popularidad formulada jurídicamente entre «ley natural y leyes de los hombres», o entre «naturaleza y hombre» y, un poco después, entre «razón y sociedad», en las cuales la gracia ya no tenía un lugar perceptible.

Baldo, en una de sus opiniones jurídicas más relevantes desde el punto de vista ético, hablaba del príncipe que se rendía a la justicia, «esto es, a la sustancia de lo bueno y de lo justo; pues la persona que juzga puede errar; pero la justicia nunca yerra». Y, sin embargo (señalaba Baldo), «la razón y la justicia sin una persona nada realizan»; están incapacitadas sin la personificación de su sustancia, por lo cual, si surgen controversias, «sin un magistrado la justicia se encuentra sepultada»[166]. Por todo ello, el príncipe, en su calidad de *Iustitia animata*, debía poner de manifiesto a aquella diosa, y como su componente podía alegar con cierta congruencia una virtual omnipresencia en todos sus tribunales: poseía a través de sus magistrados, como Federico II lo definió repetidamente, «una ubicuidad potencial», aunque con su cuerpo individual no pudiera estar presente en todas partes[167]

[166] Baldo, *Consilia*, III, 218, fol. 64 (col. b, en línea): «Et certum est quod submittit se iustitiae, id est, substantiae boni et aequi ["realitati iustitiae", en la frase *precedente*]. Ius enim reddens quandoque errat, sed iustitia nunquam errat... Item certum est quod ratio et iustitia sine persona nihil agit... Unde sine magistratu iustitia in controversiam posita sepulta est». Véase *infra*, cap. VII, n. 420. La idea subyacente es la justicia, que, siendo una «potencialidad», ha de ser «actualizada» por una persona o dignidad; cfr. Pedro de Vinea, *Epp.*, II, 68, ed. Schard, p. 507: «quod in potentia gerimus [el emperador] per eos [jueces y oficiales] velut ministros iustitiae [véase lo dicho anteriormente, n. 162] deduceretur ad actum». Reconocemos, desde luego, las categorías aristotélicas («de potentia ad actum»).

[167] *Lib. aug.*, I, 17, Cervone, p. 41: «Est sic nos etiam, qui prohibente individuitate personae ubique praesentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur». Véase también Vinea, *Ep.* II, 8, ed. Schard, p. 271; *MGH, Const.*, II, pp. 306, 37 ss., núm. 223; cfr. *Erg. Bd.*, p. 94. Además, Nicolás de Bari, ed. Kloos, *DA*, XI, p. 175, § 16, el encomio en alabanza de Federico II: el autor pide que todo súbdito sirva al emperador «quia omnia novit et falli non potest [véase lo anteriormente citado en n. 166, para Baldo sobre la *Iustitia*]..., quia ubique eius potentia invenitur et ideo fuge aditus denegatur». Baldo, *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105v, utiliza palabras muy parecidas para explicar la naturaleza de la delegación («Ipse [Imperator] personaliter ubique esse non possit...») Véase también lo dicho anteriormente en n. 131, acerca de la ubicuidad del emperador por ser él la *lex animata:* «Duermo, y mi corazón, esto es, mi rey, vigila». La imagen no era nada frecuente; véase Felipe de Leyden, *De cura reipublicae*, VI, 1, p. 36: «... princeps, qui ad quietem subditorum praeparandam noctes transire consuevit insomnes...». Todas estas ideas (la ubicuidad del príncipe, su carácter de *lex animata*, su infalibilidad [«el rey no puede equivocarse»] y su vigilancia perpetua) son resumidas por Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, I, 6, n. 32, fol. 52v: «(referencia a Baldo, *Consilia*, I, 141, n. 4, fol. 42v) ubi dicit quod rex quoad suos subditos in regno suo est tanquam quidam corporalis Deus.... quod lex non exequitur aliquod iniustum, vel iniquum: quia

En resumen, el príncipe como Ley animada o Justicia viviente compartía con la *Iustitia* aquella dualidad inherente a todo universal o «idea». Era este doble aspecto de la Justicia, humano y divino, el que reflejaba su vicario imperial sobre la tierra, quien, a su vez era, principalmente a través de la justicia, el vicario de Dios. La propia justicia, al menos en el lenguaje de la jurisprudencia culta, ya no era exactamente idéntica al Dios del altar, aunque todavía se mantenía inseparable del Dios Padre; tampoco se subordinaba todavía a un Estado absoluto o deificado: fue en este periodo corto de transición, una *Virtus* viviente por derecho propio, la diosa de una época en la cual la jurisprudencia se encontraba a la cabeza y se había convertido intelectualmente en el gran estímulo de casi toda rama de conocimiento. Por analogía, el príncipe tampoco era ya el *christomimētēs*, la manifestación de Cristo, el Rey eterno; tampoco era todavía el exponente de una noción inmortal; participaba de la inmortalidad porque era la hipóstasis de una idea inmortal. Un nuevo modelo de *persona mixta* surgió del propio derecho con la *Iustitia* como deidad modelo, y el príncipe como su encarnación y *Pontifex maximus* al mismo tiempo.

3. Bracton

Rex infra et supra Legem

El concepto aparentemente contradictorio de una monarquía a la vez por encima y bajo el derecho se ha criticado como «escolástico e inviable»[168].

---

oculus legis sicut oculus Dei omnia videt, omnia intuetur... et rex in regno dicitur lex animata... Et ideo antiquitus dicebatur quod corona imperialis invisibilis imponebatur a Deo ipsi principi... quia ius divinum concessit principibus supremam potestatem, ut patet in evangelio...». Véase también, sobre la ubicuidad imperial y real, mi artículo «Invocatio nominis imperatoris», *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* III (1955), pp. 35-50, y, sobre algunos aspectos suplementarios, «Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage», *DA* XIII (1975), nn. 61 ss.

[168] Véase Schulz, «Bracton on Kingship» *EHR* LX (1945), p. 165, sobre la teoría de Juan de Salisbury. Schulz, en primer lugar, subestima la influencia de Salisbury, que no se limitó a Helinand de Froidmont y Gilbert de Tournai (véase, por ejemplo, Post, «Two Notes», p. 293, n. 53), sino que puede seguirse su rastro en la literatura legal hasta el siglo XVI; véase Ullmann, «Influence of John of Salisbury», *EHR*, LIX (1944), pp. 384 ss., cuya interesante aportación, limitada principalmente a Italia, no pretende ser completa. La ficción de Salisbury era, por decirlo así, la del *rex iustus*, que, en el tratado de Gilbert de Tournai, un representante del misticismo político de la Francia del siglo XIII, se tornó en la de un rey que gobernaría, es de suponer, *angelico more* (véase el cuidadoso análisis que hace Berges del *Erudito regum et principum* de Gilbert de Tournai, en *Fürstenspiegel*, pp. 150 ss., esp. 156 ss.). Que el *rex iustus* o *rex angelicus* sea más o menos factible que el *rex imago Christi* o el rey como *lex animata* no es, desde luego, en absoluto la cuestión, puesto que, para una «plataforma política» moderna, estos ideales son todos igualmente inservibles. Lo que aquí importa es el cambio de la metáfora de la «Perfección» que, en el siglo XIII, entró en una nueva fase: la imagen de la perfección estaba tanto espiritualizada (*rex angelicus, papa angelicus*, emperador mesiánico) como secularizada (*lex animata, Iustitia animata*, Corona, Dignidad, etc.), lo que no excluía un mutuo eclipsamiento. No creo que ninguna

Independientemente del sentido que tenga esta crítica y del punto de vista del que provenga ese juicio, lo que verdaderamente nos interesa es saber si esas contradicciones resultaban o no escolásticas e inviables en la época que fueron introducidas y durante los siglos en los que tuvieron validez. Hombres como Juan de Salisbury, Federico II o santo Tomás de Aquino no carecían ni de ciencia ni de experiencia; y si ellos consideraban, como al parecer lo hacían, que esas contradicciones eran menos inviables y escolásticas de lo que las considera la crítica moderna, debemos suponer con seguridad que ciertas pautas de pensamiento, o quizá «limitaciones de pensamiento», les llevaban a moldear sus opiniones de la forma en que lo hacían. Después de todo, la idea de un listado que existía sólo para sus propios fines era extraña a aquella época[169]. La propia creencia en una ley natural divina contrapuesta al derecho positivo, creencia entonces compartida por todo pensador, casi necesitaba una posición del gobernante a la vez por encima y bajo el derecho. Finalmente, podemos preguntarnos si aquellas contradicciones no estaban también condicionadas, directa o indirectamente, por el modelo divino de los reyes medievales, quienes, siendo como eran extralegalmente Dios y hombre al mismo tiempo, se hallaban igualmente por encima y bajo el derecho; o si la Virgen María, a la que con frecuencia se refería el derecho canónico para ilustrar las condiciones jurídicas, tampoco implicaba, como «Virgen madre, hija de su Hijo» –*Nata nati, mater patris*–, ciertas contradicciones que no serían fáciles de amoldar a las definiciones de cualquier derecho de sucesiones[170].

En cualquier caso, para los pensadores políticos y filosóficos del derecho de la Baja Edad Media estas contradicciones no se presentaban en absoluto inviables; se presentaban, por el contrario, como la única solución a la dualidad divina y humana dentro de las áreas de los derechos natural y positivo. Si se contempla dentro de este contexto, la definición de Federico II del lugar del emperador en el sistema del derecho medieval como «padre

---

teoría política medieval pudiera funcionar sin alguna ficción o «metáfora de perfección», y sus razones hay para dudar si una moderna puede hacerlo.

[169] Sobre todo el problema, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 610: «*El pensar que el Estado y el* derecho existen por, para y bajo cada uno era ajeno a la Edad Media. Solucionaba el problema oponiendo al derecho positivo la idea del derecho natural». La traducción es de Maitland (*Political Theories*, p. 74), quien titulaba el parágrafo en el margen: «El derecho por encima del Estado y el Estado por encima del derecho».

[170] Véase, sobre *mater et filia*, lo anteriormente citado en n. 40, y, sobre la valoración jurídica de estos términos por parte de los canonistas, Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 278 ss., n. 96, también la 332, n. 272 (Godofredo de Trani). Sir John Fortescue, al discutir el problema de la sucesión al trono, argüía a través de las siguientes líneas: puesto que «la realeza del padre no puede ser heredada por la hija, ésta no puede ser un medio *transmisor* en su herencia a su hijo», porque no puede transmitirle algo que ella misma no posee (Chrimes, *Const. Ideas*, pp. 10 ss.). Fortescue se guiaba por el derecho romano; de haberse guiado por la jurisprudencia de inspiración teológica, su argumento habría sido apenas convincente, pues a la teología le resulta menos difícil de mantener que la Theotokos no dañaba la naturaleza divina de su hijo, aunque ella misma no la poseyera.

o hijo de la Justicia» aparece como una fórmula altamente elaborada y madura; y si se tiene todo esto en cuenta como se debiera, puede resultar extremadamente útil y práctico para la comprensión de otras «contradicciones de nuestra propia cosecha»[171] respecto de las doctrinas políticas de otros juristas de ese periodo, y sobre todo de Bracton. Pues parece que, en la tan animada controversia actual sobre «Bracton y la monarquía», a veces se ha subestimado indebidamente un punto crucial[172].

Federico II y Henry de Bracton eran contemporáneos; el gran emperador murió hacia la época en la cual Bracton empezó a escribir su *De legibus et consuetudinibus Angliae*[173]. No tenemos pruebas ciertas que nos permitan pensar que el jurista inglés estaba familiarizado con el *Liber augustalis*, aunque la década de los cincuenta del siglo XIII fue el punto álgido de los intercambios diplomáticos y políticos entre Inglaterra y el reino de Sicilia[174]. Las similitudes entre las expresiones del emperador y las de Bracton no son nada extrañas; son, sin embargo, fácilmente explicables por el hecho de que tanto los juristas sicilianos como los ingleses acudían a menudo a las mismas fuentes para fundamentar sus conceptos de gobierno, especialmente a aquellas del derecho romano. Las obras de Azo, por ejemplo, se manejaban por igual en el sur de Europa y en Inglaterra[175]. Tanto la *lex regia*, como la máxima *quod principi placuit*, la *lex*

[171] Ch. H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca, NY, ²1947), p. 83, cuya brillante discusión sobre Bracton (pp. 67 ss.) constituye en sí un gran paso para perfilar las llamadas «contradicciones» y entenderlas dentro del marco del pensamiento del siglo XIII.

[172] El gran interés actual por Bracton fue estimulado, quizá, por el controvertido libro de H. Kantorowicz, *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941), y la muy provechosa discusión se mantuvo viva mediante los numerosos estudios de F. Schulz: «Critical Studies on Bracton's Treatise», *LQR* LIX (1943), pp. 172-180; «A New Approach to Bracton», *Seminar* II (1944), pp. 42-50; «Bracton and Raymond of Penafort», *LQR* LXI (1945), pp. 286-292; «Bracton as Computist», *Traditio* III (1945), pp. 264-305; su estudio «Bracton on Kingship» (véase lo anteriormente citado en n. 168) se refiere directamente a los problemas del presente estudio; véase la p. 136, n. 2, sobre bibliografía más temprana. Además de los dos artículos de H. G. Richardson («Azo, Drogheda, and Bracton», y «Tancred, Raymond, and Bracton», *EHR* LIX [1944], pp. 22-47, 376-384), Gaillard Lapsley, en su estudio «Bracton and the Authorship of the "Addicio de Cartis"», *EHR*, LXII (1947), pp. 1-19, se ocupa de los conceptos de realeza de Bracton. Véanse además, los estudios altamente instructivos y reveladores de G. Post, especialmente «A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton», *Traditio* IV (1946), pp. 197-251. Sobre la aportación de McIlwain, véase lo anteriormente citado en n. 171, a lo que se puede añadir sus observaciones de crítica textual «The Present Status of the Problems of the Bracton Text», *Harvard Law Review* LVII (1943), pp. 220-240.

[173] La presunción general era, y probablemente lo es todavía, que Bracton terminó su libro alrededor de 1259; H. Kantorowicz, *Bractonian Problems*, pp. 29 ss., sugería una fecha anterior; véase, sin embargo, Post, *op. cit.*, p. 217, n. 104, y S. Kuttner y B. Smalley, «The "Glossa ordinaria" to the Gregorian Decretals», *EHR* LX (1945), pp. 97-105.

[174] Véase, sobre estas relaciones, mi estudio «Petrus de Vinea in England», *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*», LI, pp. 74 ss., 81 ss. Véase lo que se dice más adelante en n. 209.

[175] Véase Maitland, *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII, Londres, 1894), quien ofrece al mismo tiempo una útil edición de largos pasajes de la *Summa Ins-*

digna, y otros pasajes famosos de las obras justinianeas se adujeron y evaluaron en ambos países, y de una u otra manera las grandes cuestiones intelectuales de aquella época dejaron inevitablemente su impronta en todo escritor jurídico contemporáneo.

A pesar de todas estas coincidencias evidentes, las diferencias entre los conceptos de gobierno y de derecho, imperiales e ingleses, eran considerables. En muchos aspectos, el emperador Hohenstaufen fue mucho menos crítico que Bracton. Federico II describió su posición por encima y bajo la justicia en términos muy concretos, admitiendo con franqueza que en determinados aspectos el emperador estaba vinculado al derecho, aunque recalcando con firmeza que el príncipe tenía poder legislativo exclusivo por inspiración divina a la vez que por la *lex regia*. Daba por supuesto que él mismo era «el derecho», la *lex animata* y la encarnación de la Idea misma de Justicia; concepto este tan rico en matices que resultaba lo suficientemente claro para ser valioso en los asuntos jurídicos y políticos, y lo suficientemente ambiguo para ser útil, si se le daba una interpretación mesiánica y espiritual, a los propósitos de propaganda política y antipapal.

De todas estas ideologías y metafísicas de altos vuelos encontramos poco, si es que hay algo, en Bracton. Es cierto que la idea de justicia también impregna su obra; pero la *Justitia* está lejos de ser la Virgo de la Edad de Oro, y más lejos aún de estar encarnada en el rey Enrique III o cualquier rey inglés. Inglaterra, en el siglo XIII, tenía una mentalidad mucho menos mesiánica que Italia y el resto de la Europa continental, y la doctrina del gobernante como *lex animata*, que al mandato de Dios descendía de los cielos sobre los hombres, parece que cayó en un terreno particularmente estéril en el caso de la Inglaterra anterior a la época de Isabel I, la nueva Astraea[176]. Aceptar la dominación a través de una idea abstracta nunca ha sido una debilidad de Inglaterra, si bien una ficción más práctica podía encontrar aceptación más fácilmente. Por tanto, también en la obra de Bracton la idea de justicia se ve eclipsada por lo concreto del derecho. La cuestión no consistía en si el rey era al mismo tiempo «padre e hijo de la justicia», sino en si estaba «por encima o bajo el derecho».

Aunque Bracton se mostraba reacio a disminuir la sublimidad de la Corona o a deteriorar la prerrogativa real vinculándola sin más al derecho positivo, del cual el rey era señor, recalcó, sin embargo, con énfasis lo que Federico había admitido con reservas: que el rey se hallaba «bajo el derecho». En otras palabras, donde Federico había extraído de las obras del

---

titutionum de Azo. Véase, sobre Azo y la *curia* imperial, por ejemplo, Niese, en *HZ*, CVIII (1912), p. 521, n. 2, y Capasso, «Storia esterna», p. 442 (Guillermo de Vinea, un discípulo de Azo).

[176] Esto no excluye el filosofar sobre la Justicia. Bracton tiene muchos pasajes acerca de *pax et iustitia* en el sentido medieval, esto es, como la *raison d'être* genuina del Estado; también se pueden encontrar en cualquier momento los discursos político y parlamentario acerca de la Justicia (véase, para un ejemplo interesante, Chrimes, *Const. Ideas*, pp. 121 ss., 197); sobre el periodo isabelino, véase Yates, «Queen Elizabeth as Astraea», *Warburg Journal* X (1947), pp. 27-82.

derecho romano una confirmación a sus prerrogativas y derechos personales, mientras hacía alguna concesión a su sujeción al derecho natural y a la razón, Bracton dedujo de los mismos pasajes que el rey se hallaba sometido al derecho de la tierra, aunque reconocía al mismo tiempo la posición singular del rey, contra quien el derecho no podía actuar legalmente. De ahí que también el rey de Bracton estuviera en algunos aspectos por encima y más allá del derecho. Hay, por no mencionar otros muchos puntos de divergencia entre Federico y Bracton, una diferencia de énfasis muy tangible respecto del príncipe y el derecho, pero también existe una diferencia indudable dentro del mismo sistema de pensamiento político-jurídico, en el cual el derecho como tal, encarnado o no en el gobernante, se presentaba como el verdadero soberano.

Una de las dificultades que presenta Bracton, como tantos teóricos políticos de la misma época, es la utilización equívoca de la palabra *lex*. Puede abarcar tanto el derecho natural o divino como el derecho positivo, escrito o consuetudinario. Había, ciertamente, una fuerte tendencia en la Inglaterra del siglo XIII a someter al rey, en el lenguaje de santo Tomás de Aquino, no sólo a la *vis directiva* del derecho natural, sino también a la *vis coactiva* del derecho positivo, para así establecer aquella «tiranía del derecho» que, en la misma época de Bracton y tan frecuentemente desde entonces, amenazaba con paralizar el funcionamiento ordenado del gobierno. Sería una exageración mantener que Bracton procuraba la vinculación del rey al derecho positivo sin discriminaciones ni restricciones. Esto ya lo ha puesto de manifiesto el profesor McIlwain, que extrajo ingeniosamente de la obra de Bracton las distinciones entre *gubernaculum* e *iurisdictio:* siendo la primera la esfera de gobierno dentro de la cual el rey era «absoluto», y la segunda la esfera del derecho sobre la cual el rey no tenía poder alguno. Y resulta bastante gratificante descubrir que otros también hicieron hincapié en el hecho de que incluso cuando *lex* parecía abarcar también las *leges humanae*, el término a menudo hacía referencia sólo a aquella parte del derecho positivo que «corresponde al derecho divino y que ha sido aprobada por el consentimiento sucesivo de las generaciones pasadas»[177]. O, como muy certeramente formularía Egidio Romano más tarde el problema:

---

[177] McIlwain subraya siempre que el rey bractoniano estaba tanto encima como debajo del derecho; véase *Growth of Political Thought*, pp. 361 ss., 367 (el rey «absoluto pero limitado»), y el más fuerte *Constitutionalism*, pp. 75 ss. Su distinción entre *gubernaculum* e *iurisdictio* está estrechamente relacionada con los problemas perfilados aquí y en las páginas siguientes. Si no me valgo de estas nociones, la razón es porque las nociones dè «Corona» y «rey» no coinciden realmente con *gubernaculum* e *iurisdictio*. La «Corona», por encima del derecho y del tiempo, no es idéntica a *gubernaculum* en cuanto que el gobernante es «absoluto», ni *iurisdictio* es idéntica al rey cuerpo natural, ni las identificaciones podían invertirse fácilmente. Ello haría de un problema complicado otro más complicado aún si las nociones *gubernaculum* e *iurisdictio* se integrasen aquí, mientras que el quiasmo resultante convertiría las cosas en casi incomprensibles. Sobre la otra cita, véase Lapsley, *op. cit.* (véase lo antes dicho en n. 172), pp. 8 ss.

Cuando se dice que alguna ley positiva está por encima del príncipe, no se refiere con ello a la ley positiva como tal, sino al hecho de que en ella se mantiene aún la virtud de la ley natural[178].

En otras palabras, el rey solamente estaba vinculado al derecho natural o divino. Sin embargo, no estaba meramente vinculado al derecho natural como abstracción metajurídica y trascendental, sino también a sus manifestaciones temporales y concretas, que incluían los derechos del clero, de los magnates y del pueblo: punto este muy importante para una Inglaterra que dependía primordialmente de leyes no escritas y costumbres.

Es probable, y hasta bastante seguro, que en la práctica el cuerpo de leyes al que Bracton consideraba vinculado su rey fuese materialmente mucho más voluminoso que aquel al que Federico II había jurado fidelidad. Sin embargo, a pesar de todo, la extensión del concepto de Bracton del estatus del rey «bajo el derecho» no eclipsó el estatus del rey «por encima del derecho». No podemos deducir de las teorías políticas de Bracton la intención de invalidar o reducir aquellas *res quasi sacrae* que pertenecían a la Corona y que constituían lo que pronto se llamó la «Prerrogativa», esto es, una serie de derechos no definidos, junto con otra serie de derechos perfectamente definidos, que no estaban sometidos al derecho positivo común. Al parecer, tanto la sobrevaloración moderna como la medieval de la máxima bractoniana *lex supra regem* ha llevado a un oscurecimiento injusto del aspecto opuesto de la doctrina de Bracton: el del rey «por encima del derecho»[179].

No hace falta decir que el estatus del rey «por encima del derecho» era en sí mismo perfectamente «legal», y que estaba garantizado por el derecho. Sus derechos supralegales, que servían a «aquellas cosas que pertenecen a la jurisdicción y a la paz» y a su protección, eran otorgados al rey por el propio derecho.

No pertenecen a nadie, sino a la Corona y a la dignidad regia, ni pueden separarse de la Corona, puesto que constituyen la Corona misma[180].

También hay que decir que las máximas más conocidas de Bracton –*lex facit regem*, o aquella rima típica de jurista boloñés *Facit enim lex, quod ipse sit rex*– tienen su anverso, y no deben entenderse exclusivamente en un sen-

[178] «Si dicitur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est ut positiva, sed ut in ea reservatur virtus iuris naturalis.» Egidio Romano, *De regimine principum*, III, 2, c. 25 y c. 29, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 612, n. 259; Maitland, *Pol. Theories*, p. 175.

[179] *La Addicio de cartis*, por ejemplo, puede ser un añadido del tiempo de la Guerra de los Barones; véase Schulz, «Kingship», pp. 173 ss.; Lapsley, «Addicio de Cartis», *EHR* LXII (1947), pp. 1-19.

[180] «Ea vero quae iurisdictionis sunt et pacis, et ea quae sunt iustitiae et paci annexa, ad nullun pertinente nisi tantum ad coronam et dignitatem regiam, nec a corona separari poterunt, cum faciant ipsam coronam.» Bracton, *De Legibus*, f. 55b, ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1922), II, p. 167. Nótese que el énfasis recae sobre la Corona, y no sobre el *rex regnans*.

tido restrictivo[181]. Afirmaciones similares no son del todo extrañas durante la Edad Media. *Regem iura faciunt, non persona* –«las leyes, y no la persona, hacen al rey»–, según decía una máxima muy conocida de los canonistas[182]; y según la propia *lex digna, los* emperadores confesaban que «de la autoridad del derecho depende nuestra autoridad»[183]. No debemos olvidar que la vinculación de la *Persona* del rey podía significar, en una proporción inversa, un incremento e incluso una exaltación del *Poder* real. El rey está sujeto al derecho que le hace rey; pero el derecho que le hizo rey también ensalza su poder real y confiere al gobernante derechos extraordinarios que en muchos casos situaban al rey, legalmente, por encima de las leyes.

La ley hacedora de reyes por excelencia era, para Azo y los civilistas en general, y con mucha lógica, la *lex regia* por la cual el pueblo romano había otorgado su poder e *imperium* al príncipe. Bracton estaba muy lejos de refutar la opinión de su maestro Azo.

> El rey no tiene poder, puesto que es el vicario de Dios y su ministro en la tierra, salvo únicamente aquel que tiene por derecho. Y esto *no* contradice el pasaje según el cual «Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley»; pues sigue diciendo al final de esta ley (*D.* 1, 4, 1): «pues, por la *lex regia* que ha sido establecida en relación con su imperio, [el pueblo le confirió a él y en él todo su poder y autoridad]»[184].

[181] Bracton, f. 5b (Schulz, C, 2), Woodbine, II, 33, y f. 107 (Schulz, A, 31), Woodbine, II, p. 306. El pasaje y parágrafo de los textos discutidos por Schulz, «Kingship», pp. 137-145, se añaden, en lo sucesivo, en paréntesis. Sobre las pequeñas rimas de los juristas boloñeses, véase, por ejemplo, para Placentino, H. Kantorowicz, «Poetical Sermon», pp. 22 ss., 36 ss.; o, para Rofredo, Ferretti, «Roffredo Epifanio da Benevento», *Studi medievali* III (1908), pp. 236 ss.

[182] Véanse las actas del VIII Concilio de Toledo, en *PL* LXXXIV, 431A; Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, p. 392; Schulz, «Kingship», p. 169, n. 4. Este concepto visigótico no restringía el poder real, sino que más bien exaltaba el poder al obligar a la persona. También la famosa máxima *Nemo potest facere se ipsum regem* conducía, aunque por diferentes razones, a un incremento enorme del poder del rey: «Facto enim rege de regno eum repellere non est in potestate populi, et sic voluntas populi postea in necessitatem convertitur». Sobre la trayectoria de esta teoría, que aparece por primera vez en la *Opus imperfectum* del Pseudo-Crisóstomo (véase *supra*, cap. III, n. 105), véase Jordan, «Der Kaisergedanke in Ravenna», pp. 111-126, y, sobre su difusión en Inglaterra (Aelfric, en *Homilies of the Anglo-Saxon Church*, ed. B. Thorpe 1844, I, p. 212) a través de la *Collectio monumentorum*, véase W. Holtzmann, «Zur Geschichte des Investiturstreites: Englische Analekten, 2», *Neues Archiv* L (1934), pp. 282 ss.

[183] Sobre la *lex digna*, véase lo dicho anteriormente en las notas 51 ss., también las 128, 131 y 153; Schulz, «Kingship», p. 141 (A, 31), y también las 168 ss., donde resalta la reciprocidad imperante entre derecho y poder. La idea de la *lex digna* se refleja también en Dante, *Monarchia*, III, 10: «Imperator ipsam [iurisdictionem] permutare non potest, in quantum Imperator, quum ab ea recipiat quod est».

[184] Bracton, fol. 107 (Schulz, A, pp. 16 ss.), ed. Woodbine, II, p. 305: «Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest. Nec obstat quod dicitur: "Quod principi placet, legis habet vigorem", quia sequitur in fine legis: "cum lege regia, quae de imperio eius lata est, [populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat]"». Sobre Azo, véase Maitland, *Bracton and Azo*, p. 2; también Schulz, p. 141 (A, 31). Sobre la parte entre corchetes añadida del *D.* 1, 4, 1, véase la próxima nota.

El pasaje no es tan sencillo como parece, incluso si se pasan por alto las dificultades que se plantean por la omisión que hace Bracton del pasaje que figura entre corchetes[185]. Lo que Bracton, evidentemente, deseaba expresar es lo siguiente: el poder del rey se extiende únicamente a lo que le es otorgado por el derecho (que, por cierto, no era poco); sin embargo, esta restricción no está en desacuerdo con el dicho famoso de «Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley», pues el mismo hecho de que «Lo que el príncipe desea es derecho» se deriva del derecho mismo, y es, por tanto, legal por cuanto que se basa en la *lex regia* por la cual el pueblo confería al príncipe, entre otros derechos, concretamente este poder de hacer derecho «a su voluntad». Por todo ello, Bracton dedujo de la *lex regia,* al igual que Federico II y otros antes y después que él, no sólo el juramento de fidelidad del rey a la *lex regia* hacedora de reyes, y su consecuente dependencia de ella, sino también el poder legal del rey y su autoridad legal para legislar en representación del pueblo y para interpretar el derecho *a su voluntad.*

Esto, indudablemente, podía haber conducido a un absolutismo razonable, como de hecho el *Quod principi placuit* de Ulpiano lo hizo a menudo. Sabemos que tanto los juristas como los filósofos políticos se guardaban habitualmente de este peligro citando la *lex digna,* en la cual los emperadores confirmaban su lealtad al derecho; y Bracton no fue una excepción, pues él también hizo referencia en el mismo párrafo a la *lex digna,* interpretándola minuciosamente[186]. Pero antes de citar esta ley introdujo una cualificación de la máxima *Quod principi placuit* al cualificar la palabra misma *placuit,* «place». A diferencia de Federico II, Bracton dio un giro muy significativo a las palabras de Ulpiano para encajarlas «constitucionalmente»: entendió, a través de la palabra *placuit,* no un gobierno personal del príncipe inspirado por Dios y sin control alguno, sino un gobierno del rey casi impersonal o suprapersonal, inspirado y controlado por el Consejo. Lo que «placía al príncipe» era derecho; pero lo que le placía tenía, en primer lugar, que complacer al Consejo de magnates, argumento que elaboró Bracton al decir:

> [Lo que place al príncipe es derecho]; esto es, no lo que ha sido presumido temerariamente por la voluntad del rey, sino lo que ha sido definido

[185] Véase la solución ingeniosa y elegante de un *insolubile* bractoniano que da Schulz, pp. 153-156, quien suprimió la difícil interpretación que se remontaba a John Selden y según la cual las palabras *cum lege regia* venían a significar «junto con la *lex regia*», reemplazando así la conjunción *(cum)* por la preposición; véase Ioannis Seldeni, *Ad Fletam Dissertatio,* III, 2, ed. D. Ogg (Cambridge, 1925), pp. 24 ss. McIlwain, *Constitutionalism,* pp. 158 ss., es reacio a aceptar la solución del profesor Schulz.

[186] Bracton, *loc. cit.,* sobre la *lex digna;* cfr. Schulz, p. 141 (A, 28-31); véase lo antes dicho en n. 183.

rectamente por el *consilium* de sus magnates, con la autoridad del rey, después de haber deliberado y tratado sobre ello...[187].

La importancia de la cualificación constitucionalista que Bracton hace de la peligrosa palabra *placuit* no se puede minimizar, especialmente si se toman en consideración los conflictos constitucionales contemporáneos y posteriores de la Inglaterra medieval, cuya nota discordante fue, una y otra vez, el problema del Consejo del rey y su composición. Desde luego, en la práctica pocos reyes del siglo XIII podían o hubiesen podido legislar sin Consejo; tampoco puede decirse que la legislación sin Consejo viniese fomentada por el derecho romano y los civilistas, y menos aún por el derecho canónico y los canonistas: ningún prelado ni obispo, ni incluso el papa podía actuar sin tomar consejo, aunque no estuvieran obligados a seguirlo[188]. Por lo tanto, Bracton coincidía con la práctica habitual, y seguía, de hecho, a Glanvill, el gran jurista inglés del siglo XII, cuando citaba y utilizaba las palabras de Ulpiano, si bien cualificaba su contenido, al relegar la voluntad del príncipe al *placet* de sus consejeros legítimos[189].

Sin embargo, por todo esto, Bracton difería de los juristas italianos también respecto del Consejo. Una máxima de derecho romano, que fue eventualmente adoptada por el derecho canónico, establecía que «el príncipe (o papa) tiene todas las leyes en el escritorio de su pecho», lo que venía a significar que cuando el príncipe legislaba se suponía y esperaba que tenía *in mente* todas las leyes pertinentes, esto es, se esperaba de él que actuara de forma competente en su esfera[190]. Esto, a lo mejor, era pedir demasiado,

---

[187] Bracton, *loc. cit.* (Schulz, A. 18): «id est, non quidquid de voluntate regis temere presumptum est, sed quod magnatum suorum consilio, rege auctoritatem praestante et habita super hoc deliberatione et tractatu, recte fuerit definitum». La palabra *consilium*, significando tanto consejo como concilio, puede dejarse sin traducir. También la *Addicio de cartis*, que contiene un concepto diferente del poder y funciones del Consejo, se ignorará aquí; vease lo antes citado en n. 179.

[188] Sobre el derecho romano, véase el *C.* I, 14, 8, citado por Schulz, p. 139 (A. 18), y, en general, J. Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955). Véanse también, más adelante, las notas 194 ss. Una buena observación es la que hace Gerhoh de Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH, Ldl*, III, pp. 152, 17, quien afirma que Constantino el Grande no pudo haber realizado su famosa donación *nisi consultis consulibus ceterisque regni maioribus*, porque *publica* solamente puede regalarse *communicato principum consilio*. El derecho canónico, desde luego, había definido muy bien las normas concernientes al Consejo; véanse, por ejemplo, las decretales reunidas bajo el título *De his quae fiunt a praelato sine consensu capituli* (X. 3, 10), ed. Friedberg, II, pp. 501 ss., con las glosas incluidas. El problema es demasiado amplio como para discutirlo aquí; sin embargo, sería muy provechoso hacer un estudio comparativo de las prácticas observadas en diversos países europeos y de las teorías del derecho romano y el canónico; cfr. B. Tierney, «A Conciliar Theory of Thirteenth Century», *Catholic Historical Review* XXXVI (1950-51), pp. 424 ss. Trabajos más antiguos (por ejemplo, V. Samanek, *Kronrat und Reichsherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*, Friburgo, 1910), están completamente desfasados.

[189] Sobre Glanvil y Bracton, véase Schulz, p. 171.

[190] Véase, sobre esta máxima, Steinwenter, «Nomos», pp. 256 ss., y, sobre su significado, F. Gillmann, «Romanus pontifex iura omnia etc.», *AKKR* XCII (1912), pp. 3-17 y CVI (1926), pp. 156-174 (véase *supra*, cap. II, n. 15); Post, «Two Notes», *Traditio* IX, p. 311, y «Statute of York», *Speculum* XIX, p. 425, n. 35.

pues (como dijo Mateo de Afflictis) *raro princeps iurista invenitur,* «raro es encontrar un príncipe jurista»[191]. No está claro si Bracton tenía esta máxima *in mente* cuando dijo que el rey «tiene todos los derechos en su mano, que pertenecen a la Corona y al poder laico, así como la espada material, que pertenece al gobierno *(gubernaculum)* del reino»: la frase crucial *(habet omnia iura in manu sua)* era litúrgica[192]. Sin embargo, es perfectamente posible, pues un jurista francés mantenía que el rey de Francia, al igual que el emperador romano, «tenía todos los derechos, especialmente aquellos que competen a su reino, encerrados en su pecho»[193]. De cualquier modo, los juristas italianos gustaban de asociar a los consejeros con esta máxima. Cino de Pistoia (1270-1336), por ejemplo, advirtió ya los peligros de una interpretación literal, pues, decía, el «escritorio de su pecho» había de entenderse en el sentido de «su curia, que debía abundar en excelentes doctores del derecho a través de cuyas bocas habla el príncipe más respetuoso de las leyes»[194]; y

[191] Véase lo que se dice más adelante, en n. 195. Cfr. Andrés de Isernia, sobre *Feud.* I, 3, n. 16 («Qui succes. ten.»), fol. 21v: «Potest dici, quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos... et ideo dicitur Philosophiae plenus...: raro enim invenitur princeps Iurista». El pasaje entero versa sobre el Consejo.

[192] Hablando del rey como juez ordinario, Bracton (fol. 556, ed. Woodbine, II, p. 166) dice: «habet enim omnia iura in manu sua, quae ad coronam et laicalem pertinent potestatem et materialem gladium, qui pertinet ad regni gubernaculum». Bracton, como sugería cautelosamente Gaines Post (véase la nota 190), puede haber «parafraseado o recordado vagamente» la famosa máxima. El estilo es, sin embargo, litúrgico; véase la oración que sigue tras la intersección del emperador en las *Orationes solemnes* del Viernes Santo: «... Deus, *in cuius manu sunt... omnia iura regnorum*». Estas palabras se añadieron al Sacramentario gregoriano, mientras que en el gelasiano estuvieron austentes; cfr. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (Oxford, 1894), p. 78, n. 28, y *The Gregorian Sacramentary under Charles the Geat* (Henry Bradshaw Society, 49; Londres, 1915), p. 52; también *PL* LXXXVIII, 80A. Se encuentra, además, en la Orden de Coronación franca de alrededor del año 900, donde aparecen en la *Oratio super regem* al final de la misa: «Deus omnipotens, per quem reges regnant et *in cuius manu omnia iura regnorum* consistunt». Cfr. Schramm, «Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen», *ZfRG*, kan. Abt., XXIII (1934), p. 206, § 18; *Sacramentarium ad usum aecclesiae Nivernensis*, ed. A.-J. Crosnier (Nevers, 1873), p. 112. La frase se encuentra también en la arenga de una carta de Federico II; cfr. Huillard-Bréholles, I, p. 261; Schaller, *Kanzlei Friedrichs II.*, p. 83, n. 123.

[193] Véase el memorándum de un jurista francés (¿tal vez Tomás de Pouilly?) de 1296-1297, ed. F. Kern, *Acta Imperii Anglicae et Franciae* (Tubinga, 1911), 200, 13 ss., núms. 271, § 5: «Cum rex Francie omne imperium habet in regno suo, quod imperator habet in imperio ... et de eo potest dici, sicut de imperatore dicitur, videlicet quod omnia iura, precipue iura competentia regno suo, in eius pectore sunt inclusa...». Es, desde luego, una prerrogativa imperial que el jurista transfiere al rey francés; sin embargo, cualifica los *iura* que están en el pecho del rey: *iura competentia regno suo,* que es una terminología relacionada vagamente con los *iura quae ad coronam ... pertinent* y *ad regni gubernaculum.*

[194] Cino, sobre C. 6, 23, 19 (Fráncfort, 1578), fol. 367r: «Quod [princeps debet habere omnia iura in scrinio sui pectoris] non intelligas ad litteram..., sed intelligi debet in scrinio sui pectoris, id est, in curia sua, quae debet egregiis abundare Doctoribus, per quorum ora loquatur iuris religiosissimus princeps.» Véase, sobre el *religiosissimus princeps,* lo dicho anteriormente en n. 159. El príncipe habla a través de la boca de los doctores, así como en el pasado hablaba Dios por boca de los emperadores romanos; véase lo anteriormente dicho en n. 119. Lucas de Penna, discípulo de Cino, sobre el *C.* 12, 16, n. 1, p. 706 *(«De silentiariis»),* interpreta, pues, a los apóstoles como el Consejo de Cristo; véase *infra,* cap. VII, n. 341.

Mateo de Afflictis explicó que «a través de sus consejeros, que forman parte de su cuerpo, se dice que el príncipe tiene todas las leyes en el escritorio de su pecho»[195]. En otras palabras, el consejo de expertos y juristas de la Corona, que forman el «escritorio del pecho del rey» porque son los que realmente tienen *in mente* todas las leyes pertinentes, se presenta aquí como la «boca del príncipe», quien habla a través de sus consejeros, como había sido también costumbre de Federico II[196]. Por contra, para Bracton los consejeros no se presentan como la «boca del príncipe», sino que es más bien el príncipe, o rey, quien se presenta como la «boca del consejo», quien promulgaba las leyes «a su voluntad» sólo después de discutirlas con los magnates y tomar su consejo; esto es, la «voluntad» del rey es derecho solamente hasta donde resulta ser «una proclamación imperativa hecha por el rey de lo que los próceres han declarado ser una costumbre antigua»[197].

Tampoco debe interpretarse en detrimento de la realeza el hecho de que la legislación misma debía emanar del consejo de próceres, de su recomendación y asesoramiento, puesto que, en definitiva, era «por la autorización del rey» *(rege auctoritatem praestante)* que el derecho se convertía en derecho. Además, es el rey quien es responsable, puesto que él es –Bracton lo recalca en su siguiente frase– el *auctor iuris:*

> La potestad del rey consiste en hacer leyes y no perjuicios. Y puesto que es el *auctor iuris,* no debe dar ocasión a que surja la *iniuria* en el lugar mismo en el que nacen las leyes[198].

Bracton afirmó rotundamente que la interpretación de las leyes le pertenecía al rey, puesto que a él le pertenecía el hacerlas[199]. Y Bracton, como Federico, subrayó que el origen y la protección del derecho concurrían en una sola mano, la del rey[200]. En resumen, el poder legislativo del rey provenía del derecho mismo, o más concretamente, de la *lex regia* que hacía *R*ey al *r*ey. Por tanto, un derecho que hacía reyes y un rey que hacía leyes

---

[195] Mateo de Afflictis, sobre el *Lib. aug.*, I, 37, n. 12, fol. 157: «quia isti [los consejeros del *consilium regis*] tales consiliarii sunt pars corporis ipsius regis: ut in l. quisquis. C. ad. l. iul. maiest. [*C.* 9, 8, 5 rubr.]: et propter istos consiliarios dicitur rex habere omnia iura in scrinio pectoris sui ... quia raro princeps iurista invenitur». Véase también sobre el *Lib. aug.*, II, 30, n. 1, vol. II, fol. 65v, donde repite palabra por palabra lo que dice Andrés de Isernia (pasaje citado anteriormente en n. 191).

[196] Véase *Erg. Bd.*, pp. 89 ss., sobre el papel que representa el logoteta Pedro de Vinea.

[197] Véase McIlwain, *Constitutionalism,* p. 71.

[198] Bracton, f. 107, Schulz, 140 (A, 20): «Potestas itaque sua iuris est et non iniuriae, et cum ipse sit auctor iuris, non debet inde iniuriarum nasci occasio, unde iura nascuntur.»

[199] Bracton, f. 34, ed. Woodbine, II, 109: «... cum eius sit interpretari, cuius est condere». El rey es no solamente *auctor* y *conditor legis,* sino también *legis interpres* y (véase la próxima nota) *protector.*

[200] Bracton, f. 107 (Schulz, A, 7), Woodbine, II, 305: «et supervacuum esset, leges condere et iustitiam facere, nisi esset, qui leges tueretur». Cfr. *Lib. aug.*, I, 31 (véase lo dicho anteriormente en n. 34): «... in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scillcet et tutela».

se condicionaban mutuamente y, así, las ya conocidas relaciones entre el rey y el derecho, reaparecen en Bracton: el rey, hijo del derecho, llega a ser el padre del derecho. Es la clase de reciprocidad e interdependencia entre derecho y príncipe que se encuentra en casi todas las teorías político-jurídicas de este periodo.

Este espíritu impregna todas aquellas partes del tratado de Bracton en las que trata el tema de la realeza. Podemos sentirnos inclinados a admirar la imparcialidad del juez, que se esfuerza en distribuir equitativamente los elementos restrictivos y ensalzadores del rey. En realidad, sin embargo, las restricciones y exaltaciones del rey sólo parecen distribuidas equitativamente porque eran interdependientes, puesto que su propia restricción también produce, a la vez que justifica, su exaltación: se le reconoce como «vicario de Dios» sólo cuando y donde actúa «a semejanza de Dios» *sometiéndose* al derecho, que es al mismo tiempo suyo y de Dios.

> El rey no tiene otro poder, puesto que es el vicario de Dios y Su ministro en la tierra, más que el que le viene dado por el derecho[201].

Todavía hay otro pasaje más clarificador y expresivo, en el que Bracton comienza por señalar que el rey no tiene igual en todo su reino, por no decir un superior, y después sigue diciendo:

> El rey debe estar no sometido al hombre, sino sometido a Dios y al derecho, porque el derecho es el que hace al rey... Pues no hay rey allí donde domina la voluntad arbitraria, y no el derecho. Y que debe estar *sometido* al derecho por ser el vicario de Dios es evidente por la similitud que guarda con Jesucristo, en cuyo lugar gobierna en la tierra. Pues Él, verdadera Misericordia de Dios, aun teniendo a Su disposición muchos medios para recuperar de manera inefable a la humanidad, escogió de todos los recursos el más apropiado para la destrucción de la obra del Diablo; es decir, no la fuerza del poder, sino la máxima de la justicia, y por lo tanto quiso someterse al derecho para así redimir a aquellos que estaban sometidos al derecho, y no quiso usar la fuerza, sino el juicio y la razón[202].

---

[201] Bracton, f. 107 (Schulz, A, 16): «Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest.» Cfr. Schulz, pp. 147 ss.

[202] Bracton, f. 5b, ed. Woodbine, II, 33. Schulz, p. 173, considera este pasaje, que ha puesto entre corchetes (p. 144 y C, 4), «posiblemente una interpolación», mientras que «el gran paralelismo teológico parece estar fuera de lugar». Yo no puedo aceptar este argumento. La Introducción de Bracton está llena de perspectivas y paralelos teológicos, por lo que Maitland observó: «Se remonta más alto incluso que Azo» (*Bracton and Azo*, p. 15). Los paralelismos teológicos son tan poco infrecuentes en Bracton que, aunque sólo fuera sobre esta base, la presunción de que hay una interpolación parece justificada. Véase más adelante la nota 212, sobre los añadidos teológicos que hizo Bracton al texto de Azo.

Por supuesto, «Cristo sometido al derecho» es una cita frecuente y, en el ámbito del arte, un episodio a menudo representado. El Anónimo Normando, por ejemplo, hacía referencia a la sumisión de Cristo al derecho para probar la superioridad de Tiberio como César sobre Jesús como hombre[203]. Juan de Salisbury recalcaba que el *Rex regum* se sometía al derecho porque «su voluntad se hallaba en el derecho»[204]. Desde Orosio hasta Dante, los autores medievales se proyectaron sobre el supuesto hecho de que Cristo había escogido ser inscrito «como un *civis Romanus* en ese registro único de la raza humana» y, por consiguiente, sucumbió como cualquier ciudadano romano a un juez romano[205]. De cualquier modo, rara vez llegó el temprano concepto cristocéntrico de la realeza a demostrar una semejanza del rey ungido con Cristo, por la sencilla razón de que tanto el rey como Cristo estaban sometidos al derecho, mientras que encontramos argumentos similares en relación al papa, de quien se mantenía que pagaba el dinero del tributo como Cristo[206]. La comparación de Bracton implicaba –de acuerdo con la más genuina tradición medieval– que sólo el *servus legis* podía ser, o llegar a ser, también el *dominus legis*. Significaba también que el rey se ensalzaba sobre todos como *vicarius Dei* sólo si, y en tanto que, se sometía al derecho como el propio Hijo Unigénito, y que todas las prerrogativas reales dependían de la aceptación del rey de estar vinculado al mismo derecho que le otorgaban esas prerrogativas. En este caso,

---

[203] Véase *supra*, capítulo III, n. 25; véase también Pollock y Maitland, I, p. 182, n. 3.

[204] *Policraticus*, 523bc, Webb, I, p. 252, 6 ss.; véase lo dicho anteriormente en n. 52.

[205] Véase Orosio, *Adversus paganos*, VI, c. 20, ed. Zangemeister (*CSEL*, V), pp. 418 ss., sobre Cristo como ciudadano romano. Este argumento se utilizó muy frecuentemente durante toda la Edad Media; véase, por ejemplo, el *Liber de unitate Ecclesiae*, I, c. 3, *MGH*, *LdL*, II, pp. 188, 7; Dante, *De Monarchia*, II, c. 12; *Purg.*, XXXII, 102. Sobre los intentos de «romanizar» a Cristo y de «cristianizar» a Augusto, véase la brillante discusión de E. Peterson, «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie», *Hochland* XXX (1933), pp. 289 ss. El registro de Cristo fue un motivo común tanto en arte (C. Diehl, *Manuel d'art byzantin* [París, ²1925], II, p. 797 [fig. 394], p. 832 [fig. 415], como en literatura: el escriba del legado romano Quirino, al preguntar a María quién era el padre del niño, recibió por respuesta «Dios es su padre»; después de lo cual el escriba registró al niño como «Hijo de Dios». Véase, por ejemplo, Juan de Eubea, *Sermo in conceptionem Deiparae*, c. 18, *PGr*, XCVI, 1489. Bracton menciona un *singulare privilegium* de la Virgen María de estar *supra legem*, aunque ella, en su humildad, se sometiera voluntariamente *legalibus institutis*. La historia de este privilegio me es desconocida, pero viene mencionada en las actas del Concilio de Trento, *Sessio* VI, *canon* 23, donde se dice que ningún ser humano puede evitar los pecados veniales durante su vida «nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia». Véase H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Friburgo, 1937), p. 298, n. 833.

[206] Dos pasajes del *Decretum* de Graciano eran citados generalmente a este respecto: c. 10, C. XXV, q. 1, y c. 22, C. XXIII, q. 8, ed. Friedberg, I, 1009 y 961. Véase, por ejemplo, Marino de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, p. xxxiv, ed. Calasso, *Glossatori*, pp. 186, 47 ss.: «Papa etiam regi obsequitur et ei se subesse fatetur ... Et ipse Christus Dei filius terreno regi subditum se ostendit qui cum pro se solvi tributum faceret ...». Los canonistas compartían esta opinión; véase, por ejemplo, la glosa al c. 10, *C.* XXV, q. 1, v. *subditos* (una glosa de Johannes de Fantutiis [¿?]).

> el rey no tendrá igual, por no decir un superior, especialmente cuando ejercite la justicia, para que pueda decirse de él verdaderamente «Grande es nuestro Señor, y no tiene medida su poder» [Sal 147, 5], aunque al recibir justicia [como demandante] será comparable con el último hombre de su reino[207].

El rey, aunque no tiene igual como vicario de Dios, está aún vinculado al derecho, y será como el último de sus súbditos ante el juez: desde luego, sólo en el caso de ser demandante, puesto que una de sus prerrogativas era que no existía acción contra el rey[208].

El método de Bracton siempre es el mismo: la exaltación a través de la limitación, y la limitación misma derivándose de la exaltación del rey, de su vicariato de Dios, que el rey podía poner en peligro si no estaba limitado y sujeto por el derecho. Este método puede llamarse dialéctico. Se basa en el pensamiento lógico de que no puede existir una «prerrogativa» genuina por un lado, sin una sumisión al derecho por otro, y que un estatus legal por encima del derecho podía existir legítimamente sólo si existía también un estatus legal sometido al derecho. Por ello, el rey respetuoso de las leyes se convierte *ipso facto* en un «Vicario de Dios»; se convierte en un legislador *(auctor iuris)* que está por encima del derecho y conforme con el derecho; se convierte en el exponente responsable de las leyes existentes y de las acciones reales que no deben ser disputadas ni por sus oficiales ni por las personas privadas[209].

---

[207] Bracton, f. 107 (Schulz, A, 11-13), Woodbine, II, p. 305; véase fol. 5b, Woodbine, II, p. 33: el rey es el «minimus, vel quasi, in iudicio suscipiendo».

[208] Sobre el rey como demandante, cfr. Schulz, p. 149; Pollock y Maitland, I, pp. 515 ss. Sobre la historia de la imposibilidad de demandar a la Corona y sobre el Estado como demandante en Inglaterra, véase R. D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (John Hopkins dis., Baltimore, 1927).

[209] Sobre el rey como *auctor iuris*, véase lo dicho anteriormente en las notas 198 ss. La interpretación de las leyes (véase lo dicho anteriormente, n. 199) también le pertenecía, por supuesto, al rey; Bracton, f. 34, Woodbine, II, p. 109: «De cartis vero regiis *et factis regum* non debent nec possunt iustitiarii nec privatae personae disputare, nec etiam, si in *illis* dubitatio oriatur, possunt *eam* interpretari. Etiam in dubiis et obscuris … domini regis erit expectanda *interpretatio* et voluntas, cum eius sit interpretari cuius est condere», Schulz, p. 173, pone las palabras *et factis regum* entre corchetes porque «deben interpolarse». Además, alega que las siguientes *illa* (véase más arriba: *illis*) y *eam* «muestran que originariamente sólo las *cartae* se mencionaban al comienzo». Esta argumentación es difícil de seguir. La palabra *eam* se refiere claramente a *dubitatio*, y la palabra que precede a *dubitatio* no es *illa*, sino *illis* (al menos según el, por así decirlo, texto modelo de Woodbine, quien realmente dejó de mencionar en su aparato textual la voz *illa* que aparece en la edición de Sir Travers Twyss [Roll Series, Londres, 1878], I, p. 268). Por razones gramaticales, no hay ninguna necesidad de presumir una interpretación. Además, *et factis regum* es perfectamente lógico. Cfr. *Lib. aug.*, I, 4, ed. Cervone, p. 15: «Est enim pars sacrilegii disputare de eius iudiciis, *factis* et constitutionibus atque consiliis …». Federico II repetía casi palabra por palabra el *Assise* XVII de los «Assises vaticanos» y el *Assise* XI de la «Colección Cassino» del rey Roger II de Sicilia; véase Brandileone, *Diritto Romano*, pp. 103 y 122; Niese, *Gesetzgebung*, p. 66. Ésta fue la voz usual; véase, por ejemplo, R. M. Kloos, «Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.», *DA* XIII (1957), en donde un notario imperial escribe: «… eo quod sacrilegii quodammodo censetur ad instar *de factis principum* disputare». La fuente de todas estas

Pues si el rey no fuese respetuoso con las leyes, no sería un rey sino un tirano[210].

La comparación que hace Bracton del rey con el Cristo humillado ante el juez romano puede llevarnos todavía a otro problema del concepto de la realeza en Bracton, un problema de «cristología política». Bracton escribe:

> Para este fin ha sido creado y elegido como rey, para que pueda dar justicia a todos, y para que *en él pueda tener su trono el Señor* [*Sal* 9, 5 y 88, 15], y para que a través de él pueda el Señor discernir su juicio [III R 3, 11][211].

Podría inferirse de los pasajes bíblicos que cita Bracton que el «Señor que mora en el rey y que distribuye justicia a través del rey es el Dios Padre en vez del Hijo, aunque, como se sabe, en la Baja Edad Media es cada vez más difícil distinguir con claridad entre la Primera y la Segunda persona de la Santísima Trinidad. Sin embargo, en el tratado de Bracton el rey aparece descrito continuamente como *vicarius Dei* y no como *vicarius Christi,* si exceptuamos la comparación con Cristo sometido como hombre al juez romano. De hecho, encontramos que el vicariato del Hijo de Dios ha sido reservado por Bracton para otros. En su *Introducción* Bracton disertaba, en perfecta concordancia con la retórica jurídica y el *ars dictandi,* sobre la «utilidad» de su tratado. En general, se limitó a copiar a Azo al pie de la letra. Sin embargo, añadió una serie de palabras muy significativas (que aquí se incluyen en cursivas) al añadir:

---

leyes es *C.* 9, 29, 2, un decreto de los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio dirigido, en el año 385, al *praefectus Urbi* Símaco: «Disputari de principali iudicio non oportet; sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem imperator elegerit». La palabra *facta* no aparece aquí, ni en el decreto similar *C.* 12, 17, 1, ni en el *Cod. Theod.*, I, 6, 9. Sin embargo, aparece tanto en las adaptaciones siciliana como inglesa del decreto imperial, de las que la siciliana es un siglo más antigua (sólo se reeditó en 1231). Finalmente, Schulz señala: «El *Regum* en vez de *regis* es muy de destacar», y cree, de nuevo, en la existencia de una interpolación. Yo, por mi parte, no pienso de esta manera. El título del *Lib. aug.*, I, 4, dice: «Ut nullus se intromittat *de factis* seu consiliis *regum*». El plural puede que sea un descuido, ya que el *C.* 9, 29, 2 tiene el encabezamiento: *Idem AAA. (= Augusti) ad Symmachum pu. (= praefectum Urbi);* y no pocas veces influyó el conjunto de emperadores bizantinos en las escribanías y chancillerías del sur de Italia; véase Ladner, «Portraits of Emperors», *Speculum* XVII, pp. 189 ss. Sin embargo, el plural tenía sentido, porque generalizaba la declaración y la hacía referirse también a otros reyes del pasado; viene a decir: «Las acciones de los reyes serán incuestionables», y éste es también el significado que le da Bracton: «Los reales fueros y acciones de los reyes serán incuestionables». Un asunto bien diferente es el de cómo explicar las similitudes existentes entre Bracton y los códigos de derecho sicilianos; sin embargo, cuando Bracton escribía su tratado, Inglaterra estaba inundada por los sicilianos; véase mi estudio «Petrus de Vinea in England», pp. 74 ss., 81 ss., y también mi próximo artículo «The Prologue to *Fleta* and the school of Petrus de Vinea», *Speculum* XXXII (1957).

[210] Sobre (el) «rey y tirano», véase Schulz, pp. 151 ss., que ha resumido de modo muy oportuno el material esencial.

[211] Bracton, f. 107, (Schulz, A, 3-4), Woodbine, II, p. 305: «Ad hoc autem creatus est rex et electus, ut iustitiam faciat universis, et ut in eo Dominus sedeat et per ipsum sua iudicia discernat».

La utilidad del tratado consiste en ennoblecer a los aprendices y duplicar sus honores y beneficios, y hacerles gobernar en el reino y sentarse en el aula regia, *en el mismo asiento del rey, como si fuera en el trono de Dios*, juzgando a tribus y naciones, actores y reos en un orden señorial, *en el lugar del rey, como si fuera en el lugar de Jesucristo, pues el rey es el vicario de Dios*[212].

Bracton añadió al texto de Azo una serie de frases, aparentemente edificantes, sobre el trono de Dios que el rey ocupaba[213]. Lo añadido en segundo lugar al final del pasaje está relacionado con lo primero y, aunque pueda parecer confuso, en realidad está perfectamente claro. En toda esa sección, el rey aparece actuando *vice Dei*, en el lugar de Dios y en el trono de Dios. Por el contrario, la miniatura otoniense, por ejemplo, mostraba al emperador en el lugar de Cristo y en el trono de Cristo (fig. 5). Sin embargo, Bracton, en el segundo añadido al texto de Azo, distingue muy claramente entre el Padre y el Hijo. Dice que aquellos que actúan *vice regis* –es decir, los jueces reales– actúan *quasi vice Jesu Christi*, mientras que el rey, como vicario de Dios, actúa *quasi vice Dei*. En otras palabras, los jueces están en el lugar del Hijo de Dios, mientras que el rey está en el del Dios Padre[214].

Esta distinción es, ciertamente, mucho más interesante de lo que pudiera parecer a simple vista, puesto que refleja una doctrina de especial significado para la Inglaterra medieval. Fue, probablemente, el llamado «Ambrosiastro» quien acuñó en el siglo IV la máxima: *Dei imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi*[215]. Esta doctrina –el rey como imagen del Dios Padre, y el obispo como tipificador del Dios Hijo– reaparece con gran consistencia en la órbita inglesa, cosa que no ocurre en otros lugares.

---

212 «Utilitas autem est, quia nobilitat addiscentes et honores conduplicat et profectus, et facit eos principari in regno et sedere in aula regia et in sede ipsius regis quasi throno Dei, tribus et nationes, actores et reos ordine dominabili iudicantes, vice regis quasi vice Ihesu Christi, cum rex sit vicarius Dei. Iudicia enim non sunt hominis sed Dei...» Bracton, f. 1b, Woodbine, II, p. 20. Sobre una comparación con Azo, véase Maitland, *Bracton and Azo*, pp. 3 y 7, y las notas de la página 15.

213 Bracton permanece dentro de la tradición al denominar al trono real, metafóricamente, trono de Dios; véase, por ejemplo, Anónimo Normando, *MGH, LdL*, III, p. 669, 45, y p. 670, 1 ss. A Bracton le gustaba, aparentemente, este símil, ya que lo repite varias veces; véase el f. 1b, Woodbine, II, p. 21: «Sedem quidem iudicandi, qua est quasi thronus Dei, non praesumat quis ascendere insipiens et indoctus..., ne ex alto corruat quasi a throno dei, qui volare inceperit antequam pennas assumat». Bracton añadió de nuevo la frase *quasi a throno Dei* a una metáfora (la caída de aquel que trata de volar antes de que le hayan crecido las plumas) que tomó de Azo y que es típica de la jerga de los maestros boloñeses del *ars dictandi;* véase, sobre Tomás de Capua, *Guido Faba* y el *Formularium* de Arnaldo de Protzan, mi estudio «Guido Faba», p. 280, n. 1. Puede apreciarse que Bracton, en sus pasajes más literarios y menos técnicos, abunda en símiles provenientes del *dictamen* boloñés, si bien puede haber tomado la mayor parte de este material de los juristas.

214 En otros pasajes (véase la nota anterior, 213), Bracton denomina el asiento del Juez el «trono de Dios», sin hacer especial referencia al rey. Con el mismo espíritu, Sir John Fortescue, *De laudibus*, cc. III y VIII, ed. Chrimes, pp. 8, 22, cita el Libro II de las Crónicas, 19, 6, en donde Josafat, rey de Judá, «praecipiens iudicibus, "Videte, ait, quid faciatis; non enim hominis exercetis iudicium sed Domini"». Véase también lo anteriormente citado en n. 102.

215 *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, c. XXXV, ed. A. Souter, *CSEL* 50 (1908), p. 63.

Fue citada por un erudito inglés, Cathwulf, en una carta a Carlomagno[216]. También reaparece constantemente en el tratado del Anónimo Normando, aunque en una versión más cristocéntrica: «El sacerdote representa una de las naturalezas de Cristo, la del hombre; el rey, la otra, la de Dios»[217]. Finalmente, toda esta doctrina, que será más tarde repetida por John Wycliffe[218], se encuentra, alrededor del año 1100, en el *De regia potestate et sacerdotali dignitate* de Hugo de Fleury, tratado escrito y dedicado a Enrique I de Inglaterra. El monje de Fleury escribía:

> En verdad, el rey, dentro de su reino, parece tomar el lugar del Dios Padre, y el obispo el de Cristo. Por ello, todos los obispos aparecen justamente sometidos al rey, de la misma forma que el Hijo se encuentra sometido al Padre; no según su naturaleza, sino según su rango[219].

Así, se dice que los obispos gobiernan *vice Jesu Christi*, mientras que el rey gobierna *vice Dei*.

No es muy probable que Bracton conociera el tratado del Anónimo Normando, pero sí es posible que hubiese visto la obra de Fleury[220]. De cualquier modo, en la obra de Bracton la doctrina del *rex imago Dei, sacerdos Christi* se cambió por la del *rex imago Dei, judex Christi*. Fue transplantada de la esfera teológica a la jurídica, de los clérigos a los escribanos del derecho, o de los *sacerdotes Ecclesiae a* los *sacerdotes Iustitiae*[221]. Serán ahora los «sacerdotes de la justicia» quienes actúen a imagen y semejanza del Cristo juzgador, y quienes se conviertan en los «copartícipes del trono» del Padre, representados en la tierra por el *vicarius Dei* real.

Por tanto, el rey, en la obra de Bracton, es en primer lugar el vicario de Dios. Debemos recordar, sin embargo, que el rey como *vicarius Dei* es

---

216 Véase *supra*, capítulo III, n. 84.

217 *MGH, LdL*, III, p. 667, 8 ss. (véase *supra*, capítulo III, n. 30); véase también la p. 663, 11 ss., donde la eternidad completa está únicamente en el Cristo real, y no en el sacerdotal: «Ipse Christus rex est iusticie, qui ab eterno regnat, et regnabit in eternum *et ultra*. Qui sacerdos dicitur in eternum, *non ultra*. Neque enim in eterno vel ultra eternum sacerdotium erit necessarium». La ecuación del Cristo humano con el cargo sacerdotal está entre las más antiguas tradiciones, y del mismo modo lo está la concepción de Dios Padre como rey; véase, por ejemplo, san Agustín, *In Psalmos*, CIX, 4, *PL*, XXXVI, 1459; o, para la órbita de pensamiento inglés, Beda, *Retractatio*, II, 36, que sigue a san Isidoro, *Etym.*, VII, 2, 2; cfr. M. L. W. Laistner, *Bedae Venerabilis Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio* (Cambridge, Mass., 1939), p. 105.

218 Wycliffe, *Tractatus de officio regis*, ed. A. W. Pollard y C. Sayle (Londres, 1887), pp. 13 y 137; también el *De fide catholica*, c. 1, en la *Opera minora* de Wycliffe, ed. J. Loserth (Londres, 1913), p. 102. Cfr. W. Kleinecke, *Englische Fürstenspiegel* (Halle, 1937), p. 82, n. 5; F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* (Leipzig, 1915), p. 112, n. 198 y 119: «Die Gedanken des Anonymus von York, in ihrer Zeit fast ketzerisch, triunphierten an der Schwelle der Neuzeit».

219 *MGH, LdL*, II, p. 468, y también las 472, 33, y 490, 6.

220 Schulz, pp. 137 y 148.

221 Bracton, f. 3, Woodbine, II, p. 24, cita el famoso pasaje del *D.* 1, 1, 1, 1, siguiendo a Azo; véase Maitland, *Bracton and Azo*, p. 24; Véase también Fortescue, *De laudibus*, c. III, ed. Chrimes, p. 8.

también, supuestamente, la imagen del Cristo humillado, cuya humanidad ha sido sometida al derecho y al juez romano. En otras palabras, el rey, junto con sus jueces, tipificaba al Dios Padre con el Cristo divino en el Trono del Cielo; pero el rey también es la imagen del Cristo humano cuando no es el juez, sino alguien que se somete al derecho. Está, al mismo tiempo, por encima del derecho, a semejanza de Dios, cuando juzga, legisla e interpreta el derecho, y está sometido al derecho como el Hijo o cualquier hombre normal porque él, también, está sujeto al derecho. Es evidente que el sustrato cristológico, tan poderosamente eficaz en la miniatura otoniense y en el tratado del Anónimo Normando, y aún perceptible en el *Liber augustalis* de Federico II, también subsiste en la obra de Bracton. Y hasta puede deducirse del violento reproche que le hizo públicamente la condesa de Arundel al rey Enrique III: «¡Oh, mi señor rey! ¿Por qué ocultáis vuestro rostro a la Justicia?... Estáis situado entre Dios y nosotros *[medius inter Deum et nos constitueris]*, pero ni a vos ni a nosotros gobernáis cuerdamente»[222].

En resumen, el rey de Bracton tenía una posición dual, por encima y bajo el derecho. A este respecto, puede resultar comparable con Federico II. Pero la semejanza, si es que existe, sería muy superficial. El emperador, aun cuando en teoría se hallaba sometido al poder directivo de la razón, lo que, hasta cierto punto, prefiguraba la posterior razón de Estado, seguía estando, de hecho, indiscutiblemente por encima del derecho; mientras que en la Inglaterra de Bracton el rey *sub lege* tenía, supuestamente, un significado muy definido y real, si bien nunca explicitado con claridad. Por otra parte, los esfuerzos serios para definir el estatus del rey «bajo el derecho» producían paralelamente otro esfuerzo: el de definir en qué aspectos también estaba, y por fuerza debía estar, «por encima del derecho». Hacia finales de este siglo los jueces reales, acerca del caso tan frecuentemente citado de *Humphrey of Bohun* vs. *Gilbert of Clare* (1292), arguyeron que

> por utilidad común [el rey] está por su prerrogativa, en muchos casos, por encima de las leyes y costumbres generalmente reconocidas en su reino... Pero también es el Señor Rey, respecto de todos y cada uno de los súbditos de su reino, el deudor de la justicia[223].

[222] Mateo París, *Chronica maiora (ad a.* 1252), ed. Luard, v, 336. Hay, hasta el final, una cierta similitud entre la protesta de la condesa y la *addicio in cartis*. Debo el conocimiento de este pasaje al profesor B. C. Keeney, de la Brown University.

[223] *Rotuli Parlamentorum* I, p. 71: «[rex] qui pro communi utilitate per prerogativam suam in multis casibus est supra leges et consuetudines in regno suo usitatas»; y p. 74: «dominus rex qui est omnibus et singulis de regno suo iusticie debitor». Cfr. E. C. Lodge y G. A. Thornton, *English Constitutional Documents, 1307-1485* (Cambridge, 1935), p. 9. El término *debitor iustitiae* parece que procede de una decretal de Inocencio III (c. 11 X 2, 2, ed. Friedberg, II, p. 251) y que se repetía a menudo; véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, *Usus feudorum*, fol. 235v (*De prohibita feudi alien., § Quoniam inter dominum;* n. 5: «Princeps quidem est debitor iustitiae»), y fol. 301 (*Quae sunt regalia, § Ad Iustitiam*, n. 64: «Quia sunt debitores iustitiae Principes et praelati»). El «rey por encima del derecho» encontró defensores en diversos estratos de la sociedad;

Aquí, el tribunal del rey llegó, al parecer, a contradecirse al establecer que la prerrogativa unas veces sitúa al rey por encima de las leyes, mientras que otras era un *debitor iustitiae*, es decir, que estaba bajo el derecho. De nuevo se nos recuerda el deber del César de ser simultáneamente «padre e hijo de la justicia». Sin embargo, la versión inglesa más genuina de esa fórmula lapidaria debe buscarse en una dirección completamente diferente, en la fórmula no menos lapidaria de aquel famoso mandamiento judicial que comenzaba con las palabras *Praecipe Henrico Regi Angliae*, mandamiento por el cual, supuestamente, el Rey Enrique III ordenaba al rey Enrique III, a través de sus funcionarios, desagraviar un acto, o, si no, explicar por qué se negaba a hacerlo[224]. Este mandamiento, que un jurista del siglo XIV alegaba haber visto, era –si es que existió realmente– o una broma o una tarea de colegial del tiempo de la Guerra de los Barones, pues no existe ninguna acción contra el rey, ni éste puede ser emplazado. Sin embargo, esta muestra jocosa ilustra de forma singular la idea de un rey que se hallaba al mismo tiempo por encima y bajo el derecho, que era a la vez mayor y menor que sí mismo. Además, la idea de mandamientos judiciales en los que el Rey daba órdenes al rey debía pertenecer, al menos, al ámbito de la imaginación en la Inglaterra del siglo XIII. Después de todo, Maese Simón, el Normando, un alto funcionario del gobierno, fue destituido –según el testimonio de Mateo París– porque se negó a sellar una carta *contra coronam domini regis*, carta que el rey deseaba extender, pero que el oficial entendió que iba contra la Corona y sus intereses, y por tanto también contra su juramento de funcionario[225]. Un incidente como éste no hubiese podido ocurrir en la monarquía de Federico. Es en el campo de la administración, de la práctica legal, más que en el de la teoría jurídica, donde debemos buscar para encontrar el *alter ego* impersonal del rey.

Christus-Fiscus

En la obra de Bracton las reflexiones cristológicas no eran lo principal: su pensamiento y sus intereses verdaderos se centraban más en asuntos

véase, por ejemplo, a G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII; Londres, 1939), III, xli; cfr. xlviii. Walter Burley, en su *Commentary on Aristotle's Politics* (escrito h. 1338), y desde un punto de vista totalmente diferente, diría: «Est enim rex supra legem et supra se ipsum»; véase Cranz, *Aristotelianism*, pp. 166 ss.

[224] Pollock y Maitland, I, pp. 516 ss.; el mandamiento judicial, adornado con un Praecipe Jacobo Regi, fue ridiculizado por Sir Francis Bacon, «Argument on the Writ *De non procedendo rege inconsulto*», *Works*, ed. Spedding (Londres, 1870), VII, p. 694. Véase, sobre este tema en general, L. Ehrlich, *Proceedings against the Crown, 1216-1377* (Oxford, 1921); también R. D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (Baltimore, 1927), pp. 5 ss.; acerca de la historia del mandamiento judicial en sí, véase F. Schulz, «The Writ *Precipe quod reddat* and its Continental Models», *Juridical Review* LIV (1952), pp. 1 ss.

[225] Sir Maurice Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, pp. 780 ss.

constitucionales, administrativos y legales que en ideas metafísicas y distinciones teológicas. A pesar de ello, es innegable que en tiempos de Bracton se estaba desarrollando una serie de teologismos del Estado que no esperaríamos encontrar en la sobria esfera legal y constitucional de la que Bracton era el exponente, Sin embargo, las máximas, aparentemente irracionales, se encontraban allí. Eran en parte el resultado de la adaptación del lenguaje y pensamiento teológicos a las nuevas condiciones del Estado secular, y en parte el resultado del establecimiento de una esfera pública impersonal que surgía de las necesidades mismas de la comunidad del propio reino.

La máxima *Nullum tempus currit contra regem*, «El tiempo no corre contra el rey», es de un interés especial, porque en ella se involucra la idea de sempiternidad, o de una perpetuidad suprapersonal. La máxima presupone la existencia conceptual de, al menos, dos nociones, «prescripción» e «inalienabilidad». La prescripción tenía, generalmente, un sentido de pérdida, al igual que su concepto correlativo de «usucapión» significaba habitualmente la adquisición de un título o derecho de propiedad mediante la posesión pacífica, indisputada e ininterrumpida de buena fe a través de un periodo de tiempo variable, mayor o menor, según lo estableciese el derecho. Los jueces reales ingleses del siglo XII estaban, ciertamente, familiarizados con el concepto legal de prescripción, que era de capital importancia para el derecho canónico y al que Graciano había dedicado una sección entera en su *Decretum*, la cual fue obviamente, comentada una y otra vez por los decretistas. Pero, aparentemente, los jueces ingleses no sintieron la necesidad de reflexionar sobre la idea de prescripción, pues parece que ni siquiera la mencionan[226]. Esta indiferencia hacia la prescripción cambió en el siglo siguiente: Bracton manejó repetidamente, y de forma erudita, el principio de *Longa possessio parit ius*, «La larga posesión crea derecho». La dependencia de Bracton del derecho romano se revela por el uso que hace del término técnico *Usucapio* al principio del capítulo, en el cual diserta sobre el problema de la prescripción; pero

[226] Los pasajes sobre la prescripción reunidos por Graciano (C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, pp. 788 ss.) se encuentran ya, y con pocas excepciones, en las obras de Ivo de Chartres y otros autores. Sobre los canonistas ingleses, véase S. Kuttner y E. Rathbone, «Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century», *Traditio* VII (1949-51), pp. 279-358, y, sobre la prescripción, las pp. 345, 354 y 355. Que «la prescripción era desconocida para el antiguo derecho inglés y para Glanvil» parece ser que era la opinión más extendida, según señalaba C. Güterbock, *Bracton and his Relations to the Roman Law*, traducida por Brinton Coxe (Filadelfia, 1866), pp. 118 ss.; cfr. Pollock y Maitland, II, pp. 140 ss. («Nuestro derecho medieval no conoce la prescripción codiciosa sobre la tierra»). No me ha sido posible certificar el origen de la máxima *Nullum tempus currit contra regem* (o *occurrit regi*), aunque frases similares se encuentran en el *Decretum* de Graciano (c. 14, C. XVI, q. 3); los civilistas y feudalistas son, por lo general, más específicos: «centenaria praescriptio currit contra fiscum» (Andrés de Isernia, *Usus feudorum*, sobre los *Prohibita feudi alienatio per Fredericum*, n. 51, fol. 271ᵛ), o «nulla praescriptio currit contra fiscum regium nisi centenaria» (Mateo de Afflictis, al *Lib. aug.*, III, p. 31, n. 4, fol. 186); pero no es por casualidad que encontré un paralelismo exacto con la fórmula bractoniana.

esto no tiene importancia para el tema que aquí tratamos[227]. Lo que nos importa es que, ya en su época, las disquisiciones sobre reclamaciones de posesiones prescriptivas se habían hecho inminentes para los jueces reales. La prescripción, en efecto, adquirió actualidad en la esfera pública desde el momento en que una serie de tierras y derechos de la Corona quedaron aparte como «inalienables». Desde ese momento, la prescripción y los efectos prescriptivos del tiempo adquirieron una importancia considerable, por cuanto que podían entrar en conflicto con la noción de inalienabilidad. Es decir, los jueces reales se encontraban a menudo con situaciones en las que debían decidir no sólo si una persona privada podía reclamar o no legalmente la posesión por prescripción, sino también hasta qué punto podían afectar tales reclamaciones a los derechos y tierras de la Corona, que habían sido definidos como «inalienables». Por tanto, el concepto de inalienabilidad de los derechos y tierras de la Corona forma, junto con el de prescripción, la premisa de la fórmula *Nullum tempus currit contra regem*, según la cual se consideraban nulas aquellas reclamaciones privadas de prescripción sobre la propiedad inalienable de la Corona.

Se ha dicho a menudo que el principio de inalienabilidad, que implica la existencia de una serie de derechos imprescriptibles de la Corona, tuvo una evolución lenta y sometida a bastantes restricciones en la Europa continental[228]. También en Inglaterra, el primer documento oficial que establecería clara y sucintamente que los dominios de la Corona eran inalienables apareció relativamente tarde: el juramento de Consejeros, que contiene la cláusula «Item, no prestaré consentimiento a la enajenación de ninguna de aquellas cosas que pertenecen al antiguo dominio de la Corona», es del año 1257, es decir, de la época de Bracton[229]. Esto, sin embargo, no quiere decir que el principio mismo de inalienabilidad no existiese antes; de hecho, se desarrolló

[227] Véase, ante todo, Bracton, fol. 52, Woodbine, II, p. 157: «Longa enim possessio sicut mater ius parit possidendi»; también fols. 40, 43a, 45b, Woodbine, II, pp. 126, 134, 140, *passim;* Güterbock, *Bracton*, p. 118; W. S. Holdsworth, *A History of English Law* (Londres, ³1923), II, p. 284; Pollock y Maitland, II, pp. 141 ss.

[228] Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge, I: Bilan du XIIIᵉ siècle* (Viena, 1934), p. 154, n. 23, observa que la idea de la inalienabilidad de los derechos del Estado «a été une des plus lentes à pénétrer». Acerca de varios comentarios sobre el desarrollo de esta idea en la Europa continental, véase Schramm, *English Coronation*, pp. 198 ss., y «Das kastilische Königtum in der Zeit Alfonsos des Weisen», *Festschrift Edmund E. Stengel* (Münster y Colonia, 1952), p. 406; sobre España, véase también G. Davis, «The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The Patrimonio real», *Speculum* XII (1937), pp. 351-358. La cláusula de no enajenación se añadió al juramento de coronación francés únicamente en 1365 (Schramm, *König von Frankreich*, I, pp. 237 ss., notas 1 y 7), si bien el principio era mucho más antiguo. Véase, en general, mi trabajo «Inalienability», *Speculum* XXIX (1954), pp. 488-502, y el estudio más reciente sobre el tema: P. N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (Nueva York, 1956).

[229] J. F. Baldwin, *The King's Council in England during the Middle Ages* (Oxford, 1913), p. 346, § 3; Powicke, *King Henry III*, I, pp. 336 ss.; R. S. Hoyt, *The Royal Demesne in English Constitutional History: 1066-1272* (Ithaca, NY, 1950), p. 162, una de las más importantes e informativas discusiones de los problemas a los que aquí se alude.

en Inglaterra mucho antes que en la Europa continental. Es, desde luego, absolutamente cierto que en la primera mitad del siglo XII el concepto de inalienabilidad estaba del todo ausente de la práctica gubernamental inglesa. Sin embargo, se produjo un cambio con la accesión al trono de Enrique II, cuya consolidación de los dominios de la Corona, junto con sus otras reformas administrativas y legales, llevaron al entendimiento de que ciertos derechos y territorios demaniales eran inalienables[230]. Tanto el derecho romano como el canónico eran factores que contribuían a articular la idea de inalienabilidad de la propiedad estatal[231]; pero el factor esencial fue que Enrique II creó un conjunto de derechos y territorios inalienables *de facto*, que más tarde se conocería, en el siglo XIII, como el «antiguo dominio», y que formaban, en el lenguaje del derecho romano, los *bona publica* o la propiedad fiscal del reino[232]. Además, la propia existencia del «antiguo dominio» –un conjunto suprapersonal de derechos y tierras separadas del rey individual y que, ciertamente, no constituían su propiedad privada– daba consistencia a la noción de una «Corona» impersonal que estaba desarrollándose simultáneamente[233]. Los funcionarios de Enrique II estaban obligados a distinguir *administrativamente* «entre las tierras que pertenecían a la monarquía por derecho feudal, y las tierras que eran más propiamente del dominio real del rey o de la Corona»[234]. El resultado de este desarrollo puede deducirse de una proposición oficiosa hecha justo a principios del siglo XIII. El compilador anónimo de un memorándum legal, al anotar sus propias ideas sobre lo que debía contener el juramento de coronación del rey, sugirió que el rey jurase «preservar todas las tierras de la Corona de su reino en su totalidad *(in integrum cum omni integritate)*, y sin merma», y también recobrar todo lo que se hubiera enajenado o perdido[235].

Como puede imaginarse, Bracton fue un ardiente defensor de la máxima *nullum tempus*. El hecho de que algunos de los poderes y franquicias señoria-

---

[230] Hoyt, *Demesne*, pp. 84 ss., 123 ss.

[231] Sobre la influencia del derecho canónico, véase mi trabajo «Inalienability», pp. 498 ss. El derecho civil, desde luego, aclaraba la diferencia existente entre *patrimonium* y *fiscus;* pero las primeras reflexiones sobre la inalienabilidad parecen haber surgido de un problema menos técnico, esto es, de la palabra *augustus*, que era discutida tradicionalmente junto con los otros títulos de Justiniano (*perpetuus, sacratissimus, etc.*); véase, por ejemplo, Fitting, *Jurist. Schriften*, p. 148. *Augustus* (de *augere*, según la presunción general) significaba un «promotor» del imperio; por lo tanto, el emperador no podía ser un «mermador», esto es, no podía enajenar la propiedad del imperio; cfr. G. Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlín, 1926), p. 64, n. 44, cfr. 99.

[232] Véase Hoyt, *Demesne*, pp. 134 ss., que ha clarificado considerablemente el significado de «antiguo dominio» y temas afines; véase también su «The Nature and Origins of the Ancient Demesne», *Engl. Hist. Rev.* LXV (1950), pp. 145-174.

[233] Véase *infra*, capítulo VII, 2.

[234] Hoyt, *Demesne*, p. 124.

[235] Véase el memorándum *De iure et de appendiciis corone regni Britannie*, que forma parte de las *Leges Anglorum saeculi XIII ineunte Londiniis collectae*, editado por F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1903-1916), I, pp. 635 ss. Cfr. Schramm, *English Coronation*, p. 197; Hoyt, *Demesne*, p. 146, n. 47. Véase también lo anteriormente dicho en n. 225.

les más relevantes se hubiesen adquirido por prescripción contra el rey sería poco importante para Bracton[236], puesto que la situación *de facto* no podía suponer menoscabo alguno para un principio válido *de iure;* y, en este sentido, los argumentos de Bracton eran puramente jurídicos. Explicó, una y otra vez, que aquellas cosas que pertenecían a la paz y jurisdicción del rey eran «cosas casi sagradas», *res quasi sacrae,* tan inalienables como las *res sacrae* pertenecientes a la Iglesia[237]. Esas cosas casi sagradas eran «cosas públicas», que existían para la utilidad pública del reino, como, por ejemplo, la preservación de la justicia y la paz. Bracton mantenía que estas cosas pertenecían a la Corona como privilegio real derivado del *ius gentium,* que, a su vez, tenía un carácter semidivino, o incluso divino, similar al del *ius naturale*[238].

Respecto de las *res quasi sacrae,* el poder real se hallaba definitivamente por encima del derecho. El rey, por ejemplo, no tenía la carga de la prueba cuando impugnaba una franquicia, puesto que sus reales derechos le pertenecían no *ex longo tempore,* sino, por así decirlo, *ex essentia coronae;* y, por lo tanto, su impugnación se haría no en su beneficio particular, sino en el de la utilidad común del reino[239]. Además, respecto de las cosas públicas o *quasi sacrae,* el rey se convertiría prácticamente en *iudex in causa propria,* lo que de todos modos resultaba cierto en los casos de lesa majestad o alta traición, puesto que su propia causa se presentaría como *causa publica* o *causa regni*[240]. Finalmente, todos aquellos perjuicios cometidos

---

[236] Bracton, fols. 14, 56, 103, Woodbine, II, pp. 58, 167, 293, y *passim.* Cfr. Pollock y Maitland, I, pp. 572 ss., 584; II, pp. 140-144; Maitland considera el principio de *Nullum tempus* como «una máxima muy apropiada», pero tiene sus dudas acerca de su validez en la práctica. Ogg, en su introducción al *Ad Fletam* de Selden, p. xlix, cita la máxima *Nullum tempus* como si fuese «la suya propia [de Bracton] o, por lo menos, la autóctona». Sin embargo, Bracton *solamente repetía* o parafraseaba una doctrina de todos conocida.

[237] La parte más importante se encuentra en Bracton, fol. 14, Woodbine, II, pp. 57 ss.; un hombre libre es, también, una *res quasi sacra,* porque es tan poco susceptible de ser vendido como la propiedad fiscal o la de la Iglesia. Bracton (fol. 407, Woodbine, II, p. 266) denomina también *quasi sacra* a toda cosa *spiritualitati annexa* que no estaba *per pontifices Deo dedicata.* Bracton, inspirándose en las *Instituciones* de Justiniano *(Inst.,* 2, 1) y en Azo, confunde un tanto las *res sacrae* con las *res religiosae,* según ha señalado Güterbock, *Bracton,* p. 85; véase también lo que se dice más adelante en n. 302.

[238] «De iure gentium pertinent ad coronam propter privilegium regis»; Bracton, fol. 103, Woodbine, II, 2093; cfr. fol. 55b, p. 167, *Inst.,* 2, 1, 4 y s. Véase también Gierke, *Gen. R.,* III, p. 211, n. 72, y también la 611 ss., sobre el *ius gentium;* además, para todo el asunto de la «utilidad pública», véanse las observaciones de Gaines Post, «Public Law», pp. 42 ss., y «Two Laws», pp. 421 ss.

[239] Bracton, fol. 103, Woodbine, II, pp. 293 ss.: «et in quibus casibus nullum tempus currit contra ipsum si petat, cum probare non habeat necesse, et sine probatione obtinebit... quia se ex longo tempore non defendet». Cfr. Maitland, *Bracton and Azo,* p. 175.

[240] El delito de traición era juzgado por «el tribunal y los pares», pero actuando también el rey como juez; Bracton, fol. 119b, Woodbine, II, p. 337 *(De crimine laesae maiestatis):* «debent pares associari, ne ipse rex per seipsum vel iustitiarios suos sine paribus actor sit et iudex». Cfr. Lapsley, «Bracton», *Engl. Hist. Rev.* LXII (1947), p. 10. Que el rey en relación al fisco, o el propio *fiscus,* puede ser juez *in causa propria* es algo que se subraya constantemente; véase, por ejemplo, Cino de Pistoia, sobre el *C.* 7, 37, 3 (Lyon, 1547), fol. 306ᵛ: «Imperator causas suas non ipse cognoscit: sed iudices alios facit. Licet quando velit et ipse possit in re sua iudex esse». Ésta

en relación con las *res quasi sacrae* no podían acogerse al principio, válido en los demás casos, de la prescripción –*Demanium nullo tempore praescribitur,* como explicaban los juristas italianos[241]–, porque, escribía Bracton, «el paso del tiempo, en este caso, no disminuye el perjuicio, sino que lo aumenta»[242]. En resumen, la máxima *nullum tempus* situaba al rey y sus derechos imprescriptibles por encima del derecho, que vinculaba al resto de los hombres. Otros, con el transcurso de un tiempo determinado, corrían el riesgo de pérdida por prescripción; pero no así el rey, que se hallaba protegido, incluso, respecto de aquellos derechos menores que le estaba permitido enajenar. Ciertos derechos de regalía como, por ejemplo, sobre restos de naufragios, o sobre tesoros descubiertos, o sobre peces grandes (como el atún, el esturión y demás), que ciertamente pertenecían a la Corona, no tenían ninguna relación con la «utilidad común», por lo que el rey, si así lo deseaba, podía transmitir estos derechos, o parte de ellos, a personas privadas; pues, dice Bracton, «tal transmisión no causaría perjuicio a ninguna persona salvo al propio rey o príncipe»[243]. En este punto, Bracton distingue

era también, en general, la opinión de Andrés de Isernia, *Usus feudorum* (sobre los *De prohib. feudi alien.*, n. 84 ss.), fol. 281. Véase, además, Lucas de Penna, sobre el *C.* 11, 58, 7, n. 16 (Lyon, 1582), p. 564, quien sostiene que «princeps est iudex in causa sua» con respecto al fisco y siempre que revoque cosas enajenadas «in praeiudicium dignitatis et coronae». Sobre épocas posteriores, véase Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 247, n. 149. Básicamente, ésta es también la idea cuando el rey inglés es juez en una causa *de antiquo dominico corone Anglie:* no es juez por sí solo, en causa privada como individuo, sino por una *causa rerum quasi sacrarum,* del mismo modo que el obispo sería juez *in causa ecclesiae (quae nunquam moritur),* lo cual, de nuevo, no es idéntico a una *causa propria* del obispo; véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 257, n. 41.

241 Véase, por ejemplo, Marino de Caramanico, gl. al *Liber aug.*, III, p. 39, Cervone, p. 399. Sobre la misma ley, Andrés de Isernia es más prudente, p. 400; también p. 312 (al *Liber aug.*, III, 8), donde declara: «Demania sunt publica quia fiscalia sunt publica. Fiscus, Populus Romanus, et Respublica Romana idem sunt». Véase también Andrés de Isernia, *Usus feudorum, loc. cit.*, n. 51, fol. 272: «Demania sunt principis sicut publica populi Romani, quia fiscus et respublica idem sunt». Todo lo fiscal era público; véase la *Glos. ord.*, al *D.* 1, 1, 2, v. *in sacris;* cfr. Post, «Two Laws», p. 421, n. 18. También, por ejemplo, Cino, sobre el *D.* 1, 1, rubr., n. 17 (Lyon, 1547), fol. 2: «... lex dicit quod fiscale dicitur ius publicum». Bracton no se permite esas identificaciones y ecuaciones de fisco, pueblo, Estado, Corona, rey, sino que más bien sugiere esencialmente las mismas ideas, ya que para él las *res quasi sacrae* son también cosas públicas a las que el antiguo dominio pertenecía; véase Hoyt, *Demesne*, pp. 232 ss., también la 188.

242 Bracton, fol. 14, Woodbine, II, p. 58: «Diuturnitas enim temporis in hoc casu iniuriam non minuit, sed auget». El principio a que se refiere Bracton es canónico; véase c. 1, 1 X 1, 4 *(De consuetudine)*, ed. Friedberg, II, p. 41: «Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animan detinent alligatam...». La decretal, que trata del problema de la vieja costumbre *(longaeva consuetudo)* como opuesta a los derechos natural y positivo, y del poder prescriptivo de la costumbre, es frecuentemente citada en relación con la prescripción; véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, *Usus feudorum*, preludio, n. 30, fol. 4v: «Ea quidem quae nullo titulo, sed sola usurpatione tenuntur, nullo tempore praescribuntur..., maxime iure poli, ubi tanto gravius peccatur, quanto diutius». Las glosas al c. 11 X 1, 4, dicen *(rubr.)*: «Contra ius naturale nulla consuetudo valet. Item contra ius positivum praevalet consuetudo rationabilis et praescripta», y (v. *naturali iuri*): «et naturalia quidem iura immutabilia sunt, civilia vero mutabilia». Bracton, al aplicar este total complejo de ideas al dominio o fisco, compara de este modo las *res quasi sacrae*, por así decirlo, con la ley natural.

243 «Sunt etiam aliae res quae pertinent ad coronam propter privilegium regis, et ita communem non respiciunt utilitatem, quin dari possunt et ad alium transferri, quia, si transferatur

claramente entre las partes esenciales «que constituyen la Corona en lo que es», y aquellas accidentales que pertenecen al rey; o, entre aquellos derechos investidos en el rey para el bien público y común de la comunidad del reino, y aquellos otros que benefician a la persona del rey. De cualquier modo, incluso estos derechos menores de regalía, como también se derivan del *ius gentium*, *debían* adquirirse sólo por concesión real especial, y nunca por prescripción[244].

Esta protección general contra la alienación por el transcurso del tiempo no suponía que el rey no estuviera sujeto al principio de la prescripción en relación con las *res non ita sacrae*, «cosas menos sagradas», o cosas tales como tasas o jurisdicciones señoriales[245], que no pertenecían al antiguo dominio ni caían dentro de los derechos de regalía, cosas que los civilistas llamarían *patrimonialia* en contraposición con *fiscalia*[246]. Es decir, que en relación con una serie de derechos, tierras y libertades, que tenía el derecho de enajenar a su voluntad, que no afectaban a la esencia de su oficio y que, por tanto, no «tocaban al todo»[247], y que se decía servían sólo para fortalecer su posición *(per quae corona regis roboratur)*, el propio rey estaba vinculado al principio de prescripción: «Con relación a estas cosas, el tiempo corre contra el rey tanto como contra cualquier persona privada»[248].

---

translatio nulli erit damnosa nisi ipsi regi sive principi.» Bracton, fol. 14, Woodbine, II, p. 58; véase también fol. 56, p. 167. Ésta es, en esencia, la opinión de todos los juristas.

[244] Bracton, fol. 14, p. 58: «... quia si warantum non habuerit specialem in hac libertate se defendere non poterit, quamvis pro se praetenderit longi temporis praescriptionem... huiusmodi de iure gentium pertineant ad coronam». Véase *supra*, n. 238.

[245] Las *res non ita sacrae* se mencionan en el fol. 14, p. 58; cfr. fol. 55b, Woodbine, II, pp. 166 ss.

[246] La distinción entre *fiscus, patrimonium* y *res privatae* del emperador carecía de claridad ya en la época antigua (véase Vassalli, «Fisco» [más adelante, n. 272], pp. 97 ss.), y los civilistas no siempre se daban cuenta de que la terminología se utilizaba con un sentido distinto en ocasiones diferentes. Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 8, fol. 1v, resume acertadamente a los glosadores cuando dice: «Fisci autem res sunt, quae in Principatus sunt patrimonio [no en el *patrimonium Principis*], quorum administratio, quasi stipendia laboris, in usum et usufructum Principi concessa est, pro tuitione imperii et populorum bono regimine». Es desde este punto de vista que Accursio, al *C.* 7, 37, 3, v. *omnia principis*, explicaba: «Vel verius omnia sua sunt, scilicet fiscalia et patrimonialia». Esta opinión estaba también representada en Andrés de Isernia, al *Lib. aug.*, III, 4, Cervone, p. 293: «Item, licet postquam bona sunt incorporata, omnino sunt Principis»; sin embargo, insiste: «Differentia tamen est inter res Demanii et alia bona Curiae..., sic inter fiscalia et patrimonialia». Me abstengo de adentrarme en este complicado problema, ya que, especialmente en los conceptos feudales de Bracton, todo se ve afectado por la terminología de los civilistas.

[247] Este es, desde luego, el quid de la cuestión: «Lo que afecta al todo» pertenece a las cosas públicas y no puede ser atacado por el tiempo; véase el famoso escrito de G. Post «Quod omnes tangit», *Traditio* IV (1946), pp. 197 ss.

[248] Bracton, fol. 14: «et in quibus currit tempus contra regem sicut contra quamlibet privatam personam». Cfr., fol. 56: «In aliis enim, ubi probatio necessaria fuerit, currit tempus contra ipsum sicut contra quoscumque alios». Ni que decir tiene que la propiedad privada del rey estaba igualmente expuesta a la prescripción.

En resumen, el rey se hallaba en algunos aspectos sometido al principio de prescripción; era un «ser temporal», estrictamente «integrado en el tiempo», y sujeto, como cualquier otro ser humano, a los efectos del tiempo. Sin embargo, en otros aspectos, es decir, con relación a las cosas *quasi sacrae* o públicas, era insensible al tiempo y su poder prescriptivo; al igual que «los santos espíritus y ángeles», se encontraba más allá del tiempo y era, por tanto, eterno o sempiterno. El rey, al menos respecto del tiempo, tenía, obviamente, «dos naturalezas»: una temporal, en la que coincidía con la condición de los otros hombres, y otra perpetua, por la cual sobrevivía y derrotaba a todos los demás seres[249].

En otras palabras, el rey era respecto del tiempo una *gemina persona;* estaba vinculado al tiempo en algunos aspectos, y estaba por encima o más allá del tiempo en otros. Sin embargo, hemos de hacer una advertencia llegado este punto. Bracton no pareció distinguir entre el rey como Rey, que es sempiterno y se halla por encima del tiempo, y el rey como *persona privada,* que es temporal y está dentro del tiempo. La idea del rey como persona puramente privada era, al parecer, en la órbita del pensamiento político de Bracton, tan poco importante como lo era en la de Juan de Salisbury o Federico II[250]. Tampoco está este desdoblamiento condicionado por el «cuerpo natural» del rey: es una dualidad que se halla dentro del concepto mismo de gobierno. Esta nueva *geminatio* del rey es el resultado del establecimiento de un reino (por así decirlo) extraterritorial o extrafeudal dentro del reino, un «dominio eminente» cuya continuidad, que se extendería más allá de la vida de un rey individual, se había conver-

---

[249] Debemos recordar al Anónimo Normando, que situaba su *rex sanctus* más allá del tiempo y el espacio (cfr. Williams, *Norman Anonymous*, pp. 160, 225 ss., la *Digressio de voce «sanctus»*), aunque no por razones fiscales; véase *supra*, n. 4. Bracton parece haber sido consciente de algún modo del problema del tiempo. En una ocasión (fol. 102b-103, Woodbine, II, p. 293), distingue, siguiendo a Justiniano, *Inst.*, 4, 12, entre acciones perpetuas y temporales; esto es, acciones válidas perpetuamente (leyes, decretos del Senado, o constituciones imperiales) y acciones limitadas por el tiempo. Sin embargo, inesperadamente, intercala –aparentemente desafiado por las nociones de perpetuidad y limitación temporal– un parágrafo al *nullum tempus*, aunque las *Instituciones* no ofrecen el más mínimo fundamento para este *excursus;* cfr. *Bracton and Azo*, p. 175.

[250] Véase *supra*, p. 101. Esto no quiere decir que una distinción entre las capacidades públicas y privadas estuviera completamente ausente en tiempos más tempranos. Hacia 1130, por ejemplo, Gerhoh de Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH, LdL*, III, p. 152, 12, cuando discutía la Donación de Constantino (véase *supra*, n. 231), señalaba: «De regni autem facultate, quae est res publica, non debet a rege fieri donatio privata. Est enim aut regibus in posterum successuris integre conservanda aut communicato principum consilio donanda. De re autem privata tam a regibus quam a ceteris principibus potest fieri donatio privata». I. Ott, «Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert», *ZfRG*, kan. Abt. XXXV (1948), pp. 262 ss., va, desde luego, más allá al deducir de este pasaje una implicación relativa al Estado como «persona jurídica». En época posterior, tanto los civilistas como los canonistas hacen mención, una y otra vez, a cosas que pertenecían de forma privada al rey «non tanquam rex, sed tanquam homo et animal rationale», como Baldo, *Consilia*, I, p. 271, n. 6, fol. 82, afirma. Sin embargo, esas *res privatae* apenas son discutidas por Bracton.

tido en un asunto de interés público y común, porque la continuidad e integridad de aquel dominio eran asuntos «que tocaban al todo»[251]. Por ello, debía trazarse una línea fronteriza entre aquellos asuntos que afectaban sólo al rey mediante sus súbditos, esto es, al Estado en su totalidad, a la comunidad del reino. Mejor que distinguir entre el rey como persona privada y el rey como persona no privada, sería distinguir entre un rey feudal y un rey fiscal, siempre y cuando que por «feudal» se entiendan todos aquellos asuntos que atañen a las relaciones individuales entre el señor feudal y los vasallos; y, por «fiscal», los asuntos «que tocan al todo».

El propio Bracton parece apoyar esta distinción en el pasaje en el que explica el término *res quasi sacrae,* y en el que define a qué asuntos concretos atribuye la sempiternidad y la inmutabilidad. Evidentemente, debió escoger estas palabras con mucho cuidado, puesto que distinguió minuciosamente entre el *rex regnans* (el «rey reinante») y la «Corona», mientras que al mismo tiempo identificaba las *res quasi sacrae* con las *res fisci.*

> *Una cosa casi sagrada es una cosa fiscal,* que no puede ser dada, ni vendida, ni transferida a otra persona por el Príncipe, ni por el rey reinante; y estas cosas constituyen la Corona en lo que es, y miran por la utilidad pública, como lo son la paz y la justicia[252].

Bracton se refería claramente a la esfera pública, a la «utilidad común», cuando hablaba de la Corona y del fisco. Además, no sólo les atribuía inmutabilidad y sempiternidad a los bienes de la Iglesia, las *res sacrae* o (como las llamaban otros) las *res Christi,* sino también a las *res quasi sacrae* o *res fisci.* Y es de aquí de donde surge esa antítesis o paralelismo extraño de *Christus y Fiscus,* al que ahora se ha dado tan poca o ninguna importancia, y que, sin embargo, ilustra muy fielmente un problema central del pensamiento político del periodo de transición de la época medieval a la moderna.

En el año 1441, un monasterio de monjes agustinos fue llevado a juicio ante el Tribunal del Exchequer porque el rector y los monjes alegaban que, en caso de emergencia pública, estaban exentos de pagar impuestos en

---

[251] Post, «Public Law», pp. 46 ss., 49; también «Two Laws», pp. 421 ss.

[252] Bracton, fol. 14, Woodbine, II, p. 58: «Est etiam *res quasi sacra res fiscalis,* quae dari non potest neque vendi neque ad alium transferri a principe vel a *rege regnante,* et quae faciunt ipsam *coronam* et communem respiciunt utilitatem, sicut est pax et iustitia quae multas habent species». Desgraciadamente, Bracton no trata de las diversas especies de «paz y justicia» de forma lógica, sino que las hace congruentes con nociones tales como *usus publicus* o *communis utilitas,* de las que Post («Public Law», pp. 50 ss.) ha tratado. La «Corona» en el tratado de Bracton no es naturalmente el «Estado representado», como tampoco lo es una *persona ficta,* aunque conceptos criptocorporativos empiecen a hacer su aparición en Bracton, como Post, en su trabajo «Quod omnes tangit», ha demostrado.

base a una franquicia real otorgada por Eduardo III. Su alegación fue desestimada, porque los jueces decidieron que la concesión personal del rey a los monjes causaba perjuicio a los derechos que el rey tenía de cobrar impuestos en beneficio público. En el curso de aquel juicio, John Paston, justicia del tribunal de los *Common Pleas,* más tarde conocido como el compilador de las cartas de la familia Paston, introdujo en la discusión un ejemplo muy ilustrativo. Los detalles no nos interesan aquí, salvo que Paston imaginó el caso de un hombre que moría ejecutado como reo criminal después de haber otorgado sus tierras a las «manos muertas», la Iglesia. En este caso, argumentaba admirablemente Paston, los bienes muebles del reo serían confiscados por el rey «porque lo que no arrebata *Christus,* lo arrebata *Fiscus*» –*quia quod non capit Christus, capit fiscus.* El erudito escribano de aquel proceso tomó, al parecer, este comentario como un dicho ingenioso de Paston, y lo citó en una nota a pie de página porque lo consideró «demasiado bueno para que se pierda»[253]. Pero el comentario de Paston no se hubiera perdido, de todos modos. En su colección de emblemas de 1531, el gran jurista y humanista italiano Andrea Alciati presentaba un emblema en el que se representaba un rey *(fiscus)* que estrujaba una esponja hasta la última gota, con el lema: *Quod non capit Christus, rapit fiscus* (fig. 21)[254]. El libro de Alciati tuvo una influencia singular; a raíz de él, alrededor de unos 1.300 autores publicaron más de 3.000 libros de emblemas similares, mientras que la obra original de Alciati se tradujo a todas las lenguas europeas[255]. Por tanto, también el lema *Christus-fiscus* se introdujo en un buen número de todas esas colecciones de emblemas, lemas y proverbios que tanto gustaban en el Renacimiento[256].

---

[253] T. F. T. Plucknett, «The Lancastrian Constitution», *Tudor Studies Presented to A. F. Pollard* (Londres, 1924), p. 168, n. 10. Sobre el principio de que se trata (invalidación por un *casus necessitatis* del contrato privado del rey con un particular), véase Post, «Two Laws», p. 424, y «Public Law», p. 53; véase también la sucinta fórmula de Felipe de Leyden (más adelante, n. 259), *Tabula,* rubr. I, n. 9, p. 370: «In rebus reipublicae consuetudo vel statutum non praeiudicant», que podría también aplicarse a los fueros y privilegios. Miss Elizabeth Weigel, en Londres, tuvo la gentileza de copiar para mí el texto completo del argumento de Paston, de la *Black Letter Vulgate* (Londres, 1679), II, partes 7-8, p. 63. Las donaciones de criminales fueron siempre interesantes casos legales; véase, por ejemplo, Selden, *Ad Fletam,* III, 1, ed. Ogg, p. 22. Paston complicó, de hecho, su hipotético caso al presumir que el *felo de se* (autohomicida) moría intestado, por lo que legalmente el fisco era el heredero también por falta de una última voluntad, una característica interesante, en cuanto que Felipe de Leyden (véase más adelante, n. 259) menciona igualmente el paralelismo *Christus-fiscus* en conexión con la muerte intestada. Véase, en general, mi breve nota «Christus-Fiscus», *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg, 1948), pp. 225 ss., que entonces escribí sin tener conocimiento ni del origen ni de la historia posterior de la comparación.

[254] Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1551), núm. CXLVII, p. 158. El lema, no encontrado todavía en la supuestamente prevista edición de 1522, apareció por primera vez en la *editio princeps* del año 1531; véase H. Green, *Andrea Alciati and the Books of Emblems* (Londres, 1872), p. 324.

[255] Green, *Alciati,* p. viii.

[256] Véase, por ejemplo, Johannes Georgius Seyboldus, *Selectiora Adagia latino-germanica* (Núremberg, 1683), p. 306; K. F. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* (Leipzig, 1867), I,

¿Fue esa frase acuñada por el jurista Paston? ¿O fue, más bien, que recordó, o que casualmente conocía una disposición frecuentemente repetida en las leyes de los reyes anglosajones en relación con ciertas multas repercutibles entre el «rey y Cristo», aludiendo con esto último a las arcas episcopales?[257]. La respuesta es bien sencilla: ni el lema fue un feliz hallazgo de Paston, ni Alciati lo tomó del juez inglés; sino que tanto Alciati como Paston citaban simplemente un dicho muy en uso entre los juristas. Mateo de Afflictis, alrededor de 1510, lo citaba repetidas veces cuando escribía sobre diezmos[258]. Un siglo antes de Paston, alrededor de 1355, el civilista flamenco Felipe de Leyden, autor de un tratado jurídico sobre el gobierno, escribió sobre los derechos del fisco a las herencias intestadas, y en esta ocasión también él hizo el comentario inesperado de: *Bona patrimonialia Christi et fisci comparantur,* «Los bienes patrimoniales de Cristo y el fisco son comparables»[259]. Al parecer, el jurista holandés trajo a colación esta comparación como un dicho común dentro del lenguaje legal; y en esto tenía razón, puesto que la fuente última de todos estos juristas era el *Decretum* de Graciano: *Hoc tollit fiscus, quod non accipit Christus,* «Lo que no acepta Cristo, se lo lleva el fisco»[260]. Con estas palabras concluía Graciano una breve disertación sobre diezmos debidos a Dios y al César, habiendo tomado el pasaje entero de un sermón pseudo-agustiniano, en el cual el predicador desconocido argumentaba que los

p. 538, núms. 54, 56, 57; V, 1102, núm. 95, cfr. núms. 103 ss.; véase también G. Strafforello, *La sapienza del mondo ovvero dizionario universale dei proverbi di tutti popoli* (Turín, 1883), II, p. 86, s. v. «Fisco».

[257] Véase Eduardo y Gudrum, *Prol.*, cc. 2 y 12; VIII Atelredo, cc. 2, 15, 36, 38; I Canuto, cc. 2 y 4; ed. F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1906), I, pp. 128 ss., 134 ss., 263, 265, 267, 280 ss.

[258] Mateo de Afflictis, al *Lib. aug.*, I, 7 *(De decimis)*, fol. 53v; también *praeludia* q. XV, n. 3, fol. 14v.

[259] Felipe de Leyden, *De cura rei publicae et sorte principantis,* I, n. 9, ed. R. Fruin y P. C. Molhuysen (La Haya, 1915), p. 13, un texto que llamó mi atención al leer a Berges, *Fürstenspiegel,* p. 265; véase también, sobre Felipe, a F. W. N. Hugenholtz, «Enkele Opmerkingen over Filips van Leydens *De cura rei publicae et sorte principantis* als historische bron», *Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden,* núms. 3-4, 1953. A partir de la base del C. 10, 10, 1, el autor trata el derecho del fisco a la herencia intestada y deniega las alegaciones por parte de ciudades u otras corporaciones locales (véase, sobre las disputas entre el fisco y las ciudades, Cecil N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913), pp. 120 ss., y sobre la *successio ab intestato* por parte de las corporaciones, Gierke, *Gen. R.*, III, p. 291, n. 139); un legado arrebatado por una ciudad ha de ser revocado por el príncipe: «Et quasi bona patrimonialia Christi et fisci comparantur. Ut administratores rerum Christi pauperum cibos ad libitum non disponant..., sic bona fisci in protectionem et conservationem reipublicae servanda sunt». Felipe de Leyden, I, n. 15, p. 14, cita, de hecho, el importante pasaje del *Decretum* (véase la próxima nota). Sobre el concepto legal tan corriente, según el cual los pobres eran los dueños de la propiedad de la Iglesia, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 293, n. 143.

[260] Véase el c. 8, CXVI, q. 7, ed. Friedberg, I, p. 802. Este pasaje, desde luego, era ampliamente conocido, y citado, en la década de 1340, por Alberico de Rosate en su *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Venecia, 1601), fol. 120, s. v. *Fiscus:* «Quod non accipiet Christus, ubi aufert fiscus».

impuestos que se pagaban al fisco eran tanto más gravosos cuantos menos diezmos se le pagasen a Dios[261]. Sin embargo, también tenemos acceso a las palabras auténticas de san Agustín sobre el *fiscus* de Cristo; se encuentran en su comentario al Salterio: *Si non habet rem suam publicam Christus, non habet fiscum suum,* «Si Cristo no tiene su comunidad, no tiene su fisco»[262]. En este caso, los conceptos políticos de *res publica* y *fiscus* se utilizaban de forma figurada y espiritualizada: la comunidad de amor y caridad mutuos era dependiente del tesoro espiritual, y aquel que practicaba la caridad y daba limosnas contribuía de esta manera al «fisco» de Cristo sin necesidad de temer al «dragón fiscal» temporal, esto es, al «impositor fiscal» del imperio[263]. También este pasaje tuvo recepción entre los juristas; Lucas de Penna, por ejemplo, lo cita en su totalidad en su disertación sobre la propiedad eclesiástica[264]. De hecho, estos pasajes no carecían de importancia para la Iglesia, puesto que le sirvieron, junto con otros documentos, para probar, durante el conflicto entre el papa Juan XXII y los franciscanos sobre la pobreza, que Cristo, puesto que tenía un *fiscus*, debía haber tenido propiedades[265].

No resulta difícil detectar lo que parecía comparable entre *Christus* y *fiscus* –magnitudes incomparables para la mentalidad moderna– a los juristas medievales. La comparación giraba alrededor de la inalienabilidad tanto de la propiedad eclesiástica como de la fiscal[266]. Junto con las «manos muertas» espirituales de la Iglesia habían surgido, al menos en la conciencia jurídica, unas «manos muertas» seculares del Estado: el fisco. O, quizá, sería recomendable, siguiendo una sugerencia de Lucas de Penna, sustituir el término «manos muertas», *manus mortua,* por el de «manos perpetuas», *manus perpetua,* puesto que la perpetuidad era el rasgo verdaderamente

[261] [Pseudo-]Agustín, *Sermones suppositítii,* LXXXVI, 3, *PL* XXXIX, 1912.

[262] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos,* CXLVI, 17, *PL* XXXVII, col. 1911.

[263] «Ne putetis quia aliquis draco est fiscus, quia cum timore auditur exactor fisci; fiscus saccus est publicus. Ipsum habebat Dominus hic in terra, quanto loculos habebat; et ipsi loculi Judae erant commissi (Jn 12, 6)...»

[264] Lucas de Penna, al *C.* 10, 1, 1, n. 7 (Lyon, 1582), p. 5; (Lyon, 1597), fol. 11v.

[265] Los pasajes decisivos son el c. 12 y el c. 17 C. XII, q. 1, ed. Friedberg, I, pp. 681 y 683; «Quare habuit [Christus] loculos cui angeli ministrabant, nisi quia ecclesia ipsius loculos habitura erat?» y «Habebat Dominus loculos, a fidelibus oblata consecrans...». Ambos pasajes están tomados de San Agustín, *In Johannem,* 12, 6 (véase *supra,* n. 263). Estos párrafos eran referidos por el papa Juan XXII en sus decretales contra los espiritualistas; cfr. *Extravagantes Ioannis XXII,* tit. XIV, c. 5, ed. Friedberg, II, pp. 1230 ss., especialmente la 1233. La palabra *laculus,* que significa «bolsa», podía ser tomada en el sentido de «fisco», según demostraba san Agustín (más adelante, n. 263). Los juristas ampliaron entonces la cuestión de si Cristo tenía un fisco, en el propio sentido de la palabra, o no; véase, por ejemplo, Mateo de Afflictis, *Praeludia,* q. XV, nn. 7-8, fol. 14v.

[266] La designación de *Christus* para las posesiones de la Iglesia se explicaba por el hecho de que a Cristo se le consideraba el dueño (Gierke, *Gen. R*), o a Dios (más adelante, n. 298), o a los pobres (*supra,* n. 259). Véase, para la historia altomedieval de la inalienabilidad de la propiedad de la Iglesia, A. Pöschl, «Kirchengutsveräusserungen und das kirchliche Veräusserungsverbot im früheren Mittelalter», *AKKR* CV (1925), pp. 3-96, 349-448.

significativo que compartían la Iglesia y el fisco: «nunca morían»[267]. En efecto, «la Iglesia y el fisco andan juntos al mismo paso»[268], como decían los juristas, pues «no existe prescripción contra el Imperio ni la Iglesia romana»[269]. Sobre esta base los juristas comenzaron a impugnar no la autenticidad, sino la validez de la donación de Constantino, porque, argumentaban, el príncipe no está legitimado para enajenar la propiedad del Imperio, y menos aún provincias enteras; ni podía la Iglesia alegar que por entonces las tierras donadas por Constantino hubieran prescrito, puesto que no existía prescripción contra la propiedad del Imperio[270]. En cualquier caso, ya en el siglo XIII se había aceptado de forma general el concepto de que el fisco representaba, dentro del imperio o reino, una especie de esfera de continuidad y perpetuidad suprapersonal, que dependía tan poco de la vida del gobernante individual como la propiedad de la Iglesia dependía de la vida de un obispo o papa individual.

Es evidente que el derecho romano y su complejo *ius fisci* eran responsables del nuevo modo con que se presentaba la existencia de un «fisco inmortal» desvinculado de la persona del gobernante; al mismo tiempo, sin embargo, los conceptos de derecho canónico sobre la inalienabilidad de la propiedad eclesiástica sirvieron de modelo para el establecimiento de un fisco impersonal e independiente[271]. A partir del siglo XII, los legistas se esforzaron

---

[267] «Unde fiscales regni dicunt quod feudum pervenit ad manus mortuas; sed verius et proprius diceretur manus perpetuas; nam ecclesia nunquam moritur... sicut nec sedes apostolica... sic nec imperium quod semper est.» Véase Lucas de Penna, al *C.* 11, 69, 5, n. 2 (Lyon, 1582), p. 515, quien se remite a Andrés de Isernia, al *Feud.*, I, p. 13, n. 3, v. *Ecclesiae*, fol. 49ᵛ. Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 365, n. 43. Véase, sobre la frase *fiscus nunquam moritur*, más adelante, n. 292.

[268] Bartolo, al *C.* 11, 62 (61), 4, n. 1, fol. 45ᵛ: «... cum ecclesia et fiscus paribus passibus ambulent», con una alegación del *C.* 1, 2, 23, donde encontramos *divinum publicumque ius* contrapuesto a *privata commoda*. Consiguientemente, era común entre los abogados el resaltar que «ius divinum et publicum ambulant pari passu»; cfr. Post, «Two Notes», p. 313, n. 81, citando a Jacques de Révigny (h. 1270-80). Véase la n. 267, y más adelante las notas 283 y 285.

[269] Véase, por ejemplo, Baldo, al *C.* 7, 38, 1, fol. 29: «... nullo tempore praescribitur res Caesaris... Contra Imperium et Romanam Ecclesiam non praescribitur» (más adelante, n. 280); también Baldo, al *C.* proemio, n. 38, fol. 3: «quod non potest prescribi, non potest alienari».

[270] Sobre la actitud de los juristas y el asunto en general, véase Laehr, *Konstantinische Schenkung*, pp. 98 ss., 129 ss., 184 ss.; también B. Nardi, «La *Donatio Constantini* e Dante», *Studi Danteschi* XXVI (1942), pp. 81 ss.; Ullmann, *Mediaeval Papalism*, pp. 107 ss., 163 ss.; Woolf, *Bartolus*, pp. 94 ss., también 343 ss.; Baldo, al c. 33 X 2, 24, fol. 261, apoyaba la validez de la donación únicamente porque era un «milagro», pero admitía que no era legal; véase también *Consilia*, III, p. 159, n. 3, fol. 45ᵛ, donde es bastante franco: «nam quicquid dicatur de donatione Constantini, quae fuit miraculosa, si similes donationes fierent a regibus, non ligarent successores, quibus regni tutela, non dilapidatio est commissa». Véase, para Inglaterra, Schramm, *English Coronation*, pp. 197 ss.; Hoyt, *Demesne*, p. 146.

[271] Véase *supra*, n. 226. Mientras que la perpetuidad de la propiedad de la Iglesia se subrayó, una y otra vez, durante la Querella de las Investiduras (véase, por ejemplo, Plácido de Nonantula, *De honore ecclesia*, c. 7, *MGH*, *LdL.*, II, p. 577, 30: «Quod semel aecclesiae datum est, in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione aecclesiae potest»), los defensores de la causa imperial, que negaban la perpetuidad de los bienes temporales de la Iglesia, negaron también la perpetuidad del poder secular como tal; ellos insistían en una investidura recurrente, esto es, en la confirmación de las concesiones a la Iglesia a la accesión de cada rey nuevo y de cada obispo nuevo;

en interpretar el significado de aquella cosa tan extraña llamada «el fisco»[272]. Desde luego, la palabra era muy común en la época carolingia, en la que significaba la propiedad privada del rey[273]; y los juristas del siglo XII se inclinaron a interpretar el fisco, igualmente, como el *sacculus regis*, «la bolsa del rey donde se recibe el dinero del rey», una interpretación que se repitió durante siglos[274]. Pero, desde este aspecto más general y privado del fisco, los juristas pronto derivaron hacia una explicación de la propiedad fiscal más pública e impersonal. Intentaron descubrir lo que el fisco era realmente, y a quién pertenecía. ¿Era idéntico a la *res publica*? ¿O era la *res publica* solamente usufructuaria del fisco, como sostenía Placentino, o bien propietaria del fisco, con pleno *dominium* sobre él, como creía Azo? ¿Cuál era, además, la relación entre el príncipe y el fisco? ¿Había sido conferido el fisco al príncipe junto con el *imperium*, por la *lex regia*? Y, si esto era así, ¿sería el fisco propiedad del príncipe, o sería éste únicamente su administrador y vicario, asumiendo los privilegios que de él se derivaban, pero responsable de su preservación íntegra en beneficio de sus sucesores? ¿Y cómo se comparaba el fisco con aquellos otros bienes anejos que el príncipe podía enajenar o de los que disponer libremente, y que estaban, de hecho, sujetos a los efectos prescriptivos del tiempo? Finalmente, si se decidía que el fisco no era ni

---

véase, por ejemplo, Wido de Ferrara, *De scismate Hildebrandi*, II, *MGH, LdL*, 1, 564, 42: «Sicut enim imperium et regnum non est successorium, sic iura quoque regnorum et imperatorum successoria non sunt, nec regibus et imperatoribus perpetim manere possunt. Si vero perpetim non manent illis, qualiter his [sc. episcopis], quibus traduntur, perpetim manere possunt?» Wido, bien es verdad, trata de construir los *imperialia iura* perennes, pero no lleva esta noción lo suficientemente lejos como para superar la ruptura de la continuidad que era lo que pretendía construir para mantener la necesidad de nuevas investiduras de los obispos de manos de cada nuevo emperador.

[272] Sobre lo siguiente, véase Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 209 ss.; sobre la historia del fisco, véase F. E. Vassalli, «Concetto e natura del fisco», *Studi Senesi* XXV (1908), pp. 68, 121, 177, 231. Muy útil resulta la obra de un canonista veneciano, Marcus Antonius Peregrinus, *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Venecia, 1611), quien, en sus referencias, resume de forma apropiada las opiniones de los glosadores medievales.

[273] La frecuencia de la palabra «fisco» en los documentos, leyes y crónicas francas no supone más que una supervivencia del antiguo lenguaje administrativo; el carácter impersonal del fisco de antaño dio paso a un concepto puramente personal ya en los escritos de Gregorio de Tours. Véanse las observaciones de Vassalli, «Fisco», pp. 181 ss. Resulta sorprendente el que en una obra como *The Dissolution of the Carolingian Fisc in the Ninth Century*, de James Westfall Thompson (Berkeley, 1935), no se haya hecho el menor esfuerzo para determinar lo que quiere decir «fisco».

[274] Véase, por ejemplo, *Juristische Schriften*, p. 200: «Fiscus dicitur regius sacculus, quo recipiebatur pecunia regis. Per translationem vero dicitur omne dominium regie maiestatis». Esta definición era, desde luego, muy poco original. Sobre el concepto personal del fisco, véase la carta otorgada a Speier, del año 1111, en la cual el emperador Enrique V habla de los derechos «in locis fiscalibus, id est ad utilitatem *imperatoris* singulariter pertinentibus»; cfr. Vassalli, «Fisco», p. 186, n. 2, que registra también el cambio de *imperatoris* a *imperii* en la confirmación de la carta de 1182. Sobre la supervivencia de la definición *sacculus regis*, véase, por ejemplo, Bartolo, al *C.* 10, 1, rubr., n. 11 (Venecia, 1567), fol. 2v: «Fiscus est saccus cesaris vel regis vel reipublicae»; pero también lo llama *camera imperii* (n. 13), y hace una clara distinción entre público y privado (n. 17): «... aut accipimus cameram imperatoris prout est imperator..., aut prout est privatus, et tunc differt camera imperii a camera sua». Véase más adelante, n. 276, para distinciones de este tipo bastante más anteriores; también Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 6.

idéntico a la *res publica* ni al príncipe, ¿sería a lo mejor una persona ficticia *per se*, una «persona» que tenía su propio patrimonio, experiencia, su propio consejo, y «todos los derechos en su pecho»: es decir, tenía el fisco una existencia independiente por sí mismo como cuerpo corporativo?[275].

No podía haber una sola respuesta que resolviera todas esas preguntas y todos los problemas involucrados en ellas, ni podía haber unanimidad entre los juristas respecto del significado de «fisco». Se hizo, sin embargo, evidente que los juristas intentaban distinguir entre lo «privado» y lo «público» con más determinación que en la época anterior, y que estaban a punto de crear con sus definiciones la nueva esfera de cosas pertenecientes al derecho público –como si fuera un nuevo reino dentro del reino–, que podía contraponerse o compararse con aquellas cosas pertenecientes a la Iglesia según el derecho eclesiástico y formando, de la misma manera, un reino dentro de un reino desde los tiempos más antiguos. Ya la *Glossa ordinaria* había convertido el fisco en algo público: el fisco se consideraba como el *aerarium*, el tesoro, no del pueblo ni del príncipe, sino del imperio. Existía unanimidad respecto a un punto: que la propiedad fiscal era generalmente inalienable y que el fisco era perpetuo o inmortal[276].

---

[275] Sobre Placentino y Azo, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 211; también Post, «Public Law», p. 49, y, en general, Vassalli, «Fisco», pp. 189 ss. La *lex regia* era citada, por ejemplo, por Cino, al *C.* 2, 54, 4 (Lyon, 1547), fol. 81, y (Fráncfort, 1678), fol. 114ᵛ: «Praeterea negari non potest, quin Respublica fisci successerit in locum Reipublicae Romanorum per legem regiam, quae omne ius populi transtulit in principem... Ergo eius privilegia et conditionem assumpsit». La identidad de fisco y príncipe encontró apoyo, por ejemplo, en *D.* 43, 8, 2, 4: «res enim fiscales quasi propriae et privatae principis sunt». Baldo, al *C.* 10, 1, nn. 11-13, fol. 232ᵛ, trata prácticamente cualquier posible interpretación, incluyendo los pros y los contras; contempla, además, los resultados de la *lex regia* (n. 12), y saca la conclusión de que, sobre esta base, el pueblo romano poseía fundamentalmente el fisco «quia princeps repraesentat illum populum, et ille populus Imperium, etiam mortuo principe». Baldo reconoce, desde luego, la dificultad que hay en identificar el fisco con el príncipe (n. 18): «Quaero, mortuo imperatore, ubi est iste fiscus, cum sit mortuus ille qui erat fiscus? Responsum: fingitur non mortuus, donec alius creetur imperator, sed vice personae fungetur». El *interregno fiscal era, por supuesto, inexistente en las monarquías* hereditarias y en las repúblicas italianas. Baldo, como cualquier otro jurista, definía el fisco como *camera imperii* (véase la próxima nota). Por otro lado, Bartolo, al *D.* 49, 14, 2, n. 2, fol. 254ᵛ, y en todas partes, cumplimiento de sus muy conocidas ideas acerca de la «soberanía», mantenía que «populus liber est sibi ipsemet fiscus». Cfr. Vassalli, «Fisco», p. 191, n. 3. Véase también, sobre la relación de *populus* y *fiscus*, P. W. Duff, *Personality in Roman Private Law* (Cambridge, 1938), pp. 52-61. Sobre la personificación del fisco, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 359, n. 17; y, en general, Vassalli, «Fisco», pp. 211 ss.

[276] Véase la *Glos. ord.* al *D.* 1, 1, 1, 2, v. *in sacris*, y también al *C.* 10, 1, rubr.: «Fiscus dicitur ipsa imperialis vel imperii camera, non dico patrimonii Imperatoris». Las últimas palabras se repetían a menudo con especial énfasis, por ejemplo, en Odofredo, al *C.* 10, 9, 1, n. 10 (Vassalli, «Fisco», p. 189), quien añadía a las palabras *camera imperii* el comentario: «non patrimonialis [camera] principis». Bartolo, al glosar las palabras *patrimonii Imperatoris*, hacía una clara distinción: «quia tunc Imperator capitur ut privatus, et tunc eius [patrimonii] procurator differt a procuratore fisci». Baldo, al *C.* 10, 1, n. 13, fol 232, hace un comentario genérico: «Fiscus est camera imperii: ubi ergo est fiscus, ibi est Imperium». Véase, en general, Peregrinus, 1, 1, nn. 2, 4, 8, y *passim*, fol. 1ᵛ; Post, «Public Law», pp. 48 ss., también «Two Laws», pp. 421 ss., nn. 18 ss.; y, sobre la perpetuidad del fisco, Vassalli, «Fisco», p. 215, también para la acostumbrada etimología de *fiscus*, de *fixus* en el

Una cosa muy diferente, desde luego, era el problema práctico de cómo recobrar las pérdidas fiscales y los derechos o posesiones fiscales que habían estado en manos de personas privadas, titulares de señoríos y demás, durante un tiempo muy largo, «más allá del cual no alcanza la memoria del hombre»[277]. El *tempus memoratum* había sido fijado por Justiniano en cien años en lo concerniente a la Iglesia romana[278]: para que la prescripción alegada contra la Iglesia romana y la propiedad eclesiástica en general fuera válida debía haber transcurrido un periodo de cien años, que era más de lo que cualquier ser humano podía recordar[279]. Esta prescripción de cien años era en Occidente un privilegio especial de la Iglesia romana; servía para proteger la propiedad de la Iglesia y hacerla inalienable en la práctica. A pesar de ello, Baldo, al igual que otros juristas, insistió repetidamente en que «la misma prerrogativa contra la prescripción que disfruta la Iglesia romana, la disfruta también el Imperio», o en que «el Imperio romano tiene la misma prerrogativa [de la prescripción de cien años] que la Iglesia». Llegó a declarar, más concretamente, que: «*Hoy* no parece haber prescripción de menos de cien años [oponible al Imperio], lo que muestra que el Imperio está equiparado con la Iglesia»; o, cuando recalcaba la prescripción de cien años contra la Iglesia: «Y la misma prerrogativa parece disfrutarla *hoy* el Imperio»[280].

---

sentido de perpetuo; cfr. Peregrinus, I, 1, n. 37, fol. 3v: «fiscus est fixus et stabilis, quia perpetuus et nunquam moritur..., et quamvis mutetur domini persona, semper tamen idem est fiscus».

[277] Sobre el *tempus memoratum*, véase, por ejemplo, *C.* 7, 39, 4, 2. Bracton, fol. 230, Woodbine, III, p. 186, una razón muy concreta sobre la avidez de la presc[r]ipción contra el fisco: «*Item docere oportet longum tempus et longum usum qui excedit memoriam hominum. Tale enim tempus sufficit pro iure, non quia ius deficiat sed quia actio deficit vel probatio*». Andrés de Isernia, al *Feud.*, II, p. 55 *(De prohib. alien.)*, n. 50, fol. 271v, discute si es posible la prescripción contra el fisco o no: «Item quaeritur an demania regni vel imperii possint praescribi: perito regni Siciliae dicunt, quod non, sicut glossator [Marino de Caramanico] in constitutione "Si dubitatio" [*Lib. Aug.*, III, 8, Cervone, pp. 307 ss.]... Videtur ergo dicendum quod praescriptio temporis cuius non extat memoria, procedant et in demaniis...». La misma opinión se recoge también en la glosa de Andrés de Isernia al *Lib. Aug.*, III, p. 8. Véase más adelante, n. 283.

[278] Véase *Nov. 9* (sobre la Iglesia de Roma), y *C.* 1, 2, 23, 3-4 (sobre las iglesias en general en ciertos casos). A pesar de los cambios y de una reducción a 40 años (cfr. *Nov.* 111, también *Nov.* 131, 6), la *praescriptio centum annorum* se mantuvo vigente en Roma y en el derecho canónico; véase el *Decretum* de Graciano, c. 17, *C.* XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, p. 796.

[279] La *Glos. ord.* al c. 14 X 2, 26, v. *centum annorum*, enfatiza que una prescripción de 100 años no es en absoluto igual a una no prescripción: «Sed videtur certe impossibile probari praescriptionem centum annorum. Idem est ac si diceret Papa: Nolo quod currat praescriptio contra Romanam ecclesiam». El glosador añade que un testigo tenía que tener al menos 114 años para probar una posesión de 100 años, porque debía tener 14 años para ser admitido como testigo. Esto, pues, lo mantenía la interpretación consuetudinaria de esta decretal de Inocencio; véase, por ejemplo, Baldo, al c. 14 X 2, 26, n. 2, fol. 273v; también Mateo de Afflictis, a *Lib. aug.*, III, p. 7, n. 6, fol. 122, que trata del asunto en relación con el dominio «an autem sit aliqua differentia inter praescriptionem centum annorum, et praescriptionem tanti temporis, cuius initii memoria non existit». Estos argumentos fueron resucitados todos por los primeros glosadores de las Constituciones Sicilianas; véase Marino de Caramanico, al *Lib. aug.*, III, p. 39, Cervone, p. 399, y también Andrés de Isernia (*ibid.*, p. 400).

[280] Baldo, al *C.* 7, 39, 3, n. 17, fol. 31: «... ecclesia sancta Romana, contra quam non praescribitur nisi spatio centum annorum; contra vero alias ecclesias praescribitur spatio 40 [anno-

Es cierto que la palabra *hodie*, «hoy», significaba a menudo la época de Justiniano, a la que se referían los civilistas[281]. Sin embargo, en este caso concreto no es así, puesto que el derecho romano, aunque reconocía derechos preceptivos contra el fisco, ignoraba la prescripción de cien años; el fisco estaba normalmente protegido por un periodo de cuarenta o (según el derecho lombardo) sesenta años. Por tanto, el énfasis que Baldo daba continuamente a la palabra «hoy» es digno de atención porque parece implicar que sólo desde tiempos recientes se hubiera equiparado la Iglesia y el fisco imperial-real respecto de la prescripción de cien años. De hecho, esta «equiparación» de Iglesia y fisco no parece anterior a Federico II, quien transfirió este privilegio eclesiástico al Estado secular. En su *Liber augustalis* establece, con palabras sencillas:

> Extendemos la prescripción de cuarenta y seis años, que hasta ahora competía a los asuntos públicos contra el fisco, a un periodo de cien años[282].

Y los glosadores sicilianos dejaron muy claro que la prescripción fiscal de cien años había sido establecida por ley de Federico, y que este emperador había transferido un privilegio eclesiástico al fisco[283]. La *aequipara-*

rum]». *Ibid.*, p. 17b: «Item ecclesiae Romanae et Imperio non praescribitur super his quae reservata sunt in signum universalis dominii». *Ibid.*, p. 17d: «Qua enim praerogativa gaudet Romana ecclesia contra praescribentem eadem gaudet Imperium». *Ibid.*, p. 18: «Sed *hodie* non videntur praescribi minore tempore centrum annorum ex quo imperium aequiparatur ecclesiae». Véase también Baldo, al *C.* 7, 30, 2, n. 2, fol 19v: «*Hodie* vero de iure authenticorum non sufficit minus tempus centrum annorum, quia sicut Romanum imperium gaudet [ecclesia Romana] eadem praerogativa... Attende tamen quod nec centum annorum sufficit praescriptio contra imperium vel Romanam ecclesiam in his quae etiam sibi reservavit imperium in signum praeeminentiae et superioritatis...». También al *C.* 7, 40, 1, n. 7, fol. 34: «non enim praescribitur [contra Romanum ecclesiam] nisi spatio centum annorum... Et eadem praerogativa videtur *hodie* gaudere imperium». Véase también Peregrinus, VI, p. 8, n. 6, fol. 145v, que se refiere a Baldo y a otros, y que, siendo veneciano, incluye la Señoría de Venecia en el disfrute de los cien años de prescripción, como el Imperio y la Iglesia de Roma.

281 H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 135.

282 *Lib. aug.*, II, p. 39, Cervone, p. 398: «Quadragenalem praescriptionem et sexagenariam, quae contra fiscum in publicis hactenus competebat, usque ad centum annorum spatium prorogamus».

283 Marino de Caramanico, v. *Quadragenalem*: «Sed haec constitutio prorogat quadragenalem in centum annos, et sic redit ad ius antiquum. C. De sacrosan. eccles. l. fin. (*C.* 1, 2, 23; véase *supra*, n. 279)». Es decir, Federico equiparaba las condiciones válidas tanto para las iglesias como para las ciudades según una ley que en su preámbulo sitúa *divinum publicumque ius* a un mismo nivel; véase la *Glossa ordinaria* a esta ley. Que esa ley de Federico era una novedad parece señalarlo también Andrés de Isernia, al *Feud.*, II, p. 55, n. 51, fol. 271v, donde realiza la declaración general: «Centenaria praescriptio currit contra fiscum per constitutionem "Quadragenalem"». Por otro lado, Azo, al *C.* 7, 38, n. 7, fol. 216v, parece ser todavía ignorante de una prescripción fiscal de cien años; aparentemente, aprueba la reducción de Justiniano de la prescripción de cien años vigente contra la Iglesia de Roma (*Nov.* 111; véase *supra*, n. 278) y razona: «Absurdum enim esset civitatem [Romam] maioris esse privilegii quam principem». Véase, sin embargo, la *Glos. ord.* a la *Nov.* 7,2, 1, v. *nec multum* (véase más adelante, nn. 285, 296), que trata de las diferencias y similitudes entre *res sacrae* y *res publicae*, que

tio de Iglesia y fisco se llevó a cabo, por tanto, en una fecha temprana en Sicilia, donde se articuló con otra serie de medidas conexas de Federico II y sus predecesores normandos. De todos modos, en Inglaterra debió haber existido también una idea similar, puesto que aquí el «tiempo más allá del cual no alcanza la memoria del hombre» se definió igualmente como un periodo de aproximadamente cien años: se fijó, antes de 1237, en el año 1135, cuando murió Enrique I; finalmente, en 1275 se fijó el año de la coronación de Ricardo I (1189) como el punto de partida de la «memoria del hombre», y allí se quedó[284].

Los conceptos de *Christus* y *fiscus* se hicieron, de esta manera, comparables con relación a la inalienabilidad y a la prescripción. Los fundamentos jurídicos de esta «equiparación» se encontraban en muchos pasajes del derecho romano, como, por ejemplo, aquel pasaje del *Código* de Justiniano donde se equiparaban las cosas pertenecientes a los *templa,* los templos, con las cosas que pertenecían al *sacrum dominium,* el «sagrado dominio del emperador»[285]. Así, los juristas hablaban del *sacratissimus fiscus* o *fiscus sanctissimus,* «el fisco santísimo», una frase que suena extraña actualmente, pero que explica muy bien el paralelismo que se hacía entre *fiscus* y *Christus*[286]. Quizá nos resulte más convincente si recordamos que

---

dice «similitudinem autem habent; nam atriusque res iure isto adhuc centum annis praescribuntur». Que el fisco estaba entre las cosas públicas *(res publicae)* lo decía el propio Federico en su ley; véase la glosa de Marino de Caramanico al *Lib. aug.*, III, p. 39, Cervone, p. 398, v. *in publicis:* «Id est, fiscalibus rebus, quae dicuntur publicae (véase *supra,* n. 241)». Él añade después (p. 399): «Item intellige principium constitutionis, quod praescriptio centum annorum, sicut dictum est, locum habeat contra fiscum, tam in feudis, quam in aliis bonis... Omnia enim feuda publica sunt». Las mismas palabras se repiten en Andrés de Isernia, *ibid.*, p. 400; véase también al *Lib. aug.*, Cervone, p. 308: «Feuda quidem de publico sunt». Esto no está, a menos que me equivoque, de acuerdo con el concepto inglés relativo a las «cosas públicas». La prescripción de cien años contra el imperio debe haber sido conocida corrientemente hacia fines del siglo XIII, porque los franceses la utilizan para probar la independencia de Francia del imperio a través del derecho de prescripción; véase Lagarde, *Bilan du XIII^e siècle*, p. 248, n. 58; Ullmann, «Sovereignty», p. 14.

[284] Pollock y Maitland, II, p. 81, también 141; W. Holdsworth, *A History of English Law* (Londres, ³1923), III, p. 8, también 166 ss.

[285] «Loca ad sacrum dominium pertinentia». Véase *C.* 7, 38, 3, cuyo título indica el paralelismo: «Ne *rei dominicae* vel *templorum* vindicatio temporis exceptione submoveatur». Otro pasaje citado frecuentemente para probar la *aequiparatio* de las esferas divina y pública era el *C.* 1, 2, 23 (véase *supra,* n. 283); también la *Nov.* 7, 2, 1; «Nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis», con la *Glos. ord.*, v. *nec multum* (*supra,* n. 283); cfr. Bartolo, a la *Nov.* 7, 2, v. *sinimus*, n. 4, fol. 13ᵛ: «dicitur enim hic quod imperium et sacerdotium aequiparantur». Véase Baldo, *C.* 10, 1, 3, n. 3, fol. 236: «aequiparantur enim ecclesia et fiscus». Por supuesto, Iglesia y fisco se igualaban también a un menor y a un loco, porque todos estaban por debajo de la edad; véase, por ejemplo, Baldo, al *C.* 4, 5, 1, n. 6, fol. 12: «... nisi talis sententia esset lata contra fiscum, ecclesiam, vel pupillum, vel furiosum, quia aequiparantur pupillo». Cfr. Gierke, *Gen R.*, III, p. 483, para esta comparación. Bracton (fol. 12, Woodbine, II, pp. 51 ss.), demuestra que estaba muy familiarizado con estas categorías.

[286] En el *C.* 7, 37, 2, el *sacratissimus fiscus* y el *sacratissimus aerarium* se mencionan, no significando el adjetivo otra cosa que «imperial». A esta ley hace referencia, por ejemplo, Lucas de Penna, al *C.* 10, 1, n. 8 (Lyon, 1582), p. 5: «Fiscus dicitur sanctissimus».

Baldo, aunque mantenía que el fisco era *quoddam corpus inanimatum*[287], lo llamó, sin embargo, «alma del Estado»[288].

De todos modos, el paralelismo entre las cosas santas y las cosas fiscales no se limitaba al tiempo, sino que también se refería al espacio. Los juristas atribuían al fisco el don de la ubicuidad. *Fiscus ubique praesens*, dijo Accursio en una glosa sobre el principio de prescripción, para señalar que el argumento de la «ausencia del propietario» carecía de valor en el caso del fisco, porque el fisco estaba «en todas partes y siempre presente»[289]. Las mismas palabras fueron repetidas poco después por Marino de Caramanico en su glosa al *Liber augustalis*[290]. Y Baldo, que también señaló que el fisco nunca podía ser considerado «ausente» del reino, llegó a la conclusión final y lógica de que: «El fisco es omnipresente y que, por tanto, en esto, el fisco se asemeja a Dios»[291].

Ya estamos familiarizados con esta clase de lenguaje que refleja meramente otra versión del tema *Christus-fiscus*. Esto no significa, desde luego, que estas metáforas se tomasen en serio, en un sentido literal: *sanctus Fiscus* nunca se incluyó en el santoral. Las metáforas no descubren (al menos por ahora) un esfuerzo de los juristas por «deificar» el fisco, sino un esfuerzo por explicar la perpetuidad y naturaleza general del fisco; a este propósito se sirvieron de términos teológicos, en los cuales «Dios» o «Cristo» tomaban el lugar de símbolos o signos de ficción que servían para explicar la naturaleza ficticia del fisco, su ubicuidad y eternidad: «En cuanto a su esencia, el fisco es algo perpetuo y eterno... pues el fisco

---

287 Baldo, *Consilia*, I, p. 363, n. 2, fol. 118: «... fiscus per se est quoddam corpus inanimatum consensum per se non habens, sed simpliciter repraesentans». Véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 281 (con la n. 110), sobre el origen de esta doctrina.

288 Baldo, *Consilia*, I, p. 271, n. 2, fol. 81ᵛ: «et, ut ita loquar, est [fiscus] ipsius Reipublicae anima et sustentamentum». La comparación del fisco con el estómago, en analogía con la historia de Menenio Agripa, se encuentra en una fecha temprana en el *In laudem Iustini* de Coripo, II, pp. 249 ss., *MGH*, *Auct. ant.*, III, 2, p. 133; se repite en Lucas de Penna, al *C.* 11, 58, 7, n. 10 (Lyon, 1582), p. 564: el fisco es *instar stomachi*.

289 *Glos. ord.* al *C.* 7, 37, 1, v. *continuum;* también al margen: «Fiscus ubique praesens est».

290 Marino, al *Lib. aug.*, III, p. 39, v. *in publicis*, Cervone, p. 399: «et specialiter ubi dicit "praesente in regno adversario suo" etc.; sic non loquitur de fisco, qui semper est praesens», con la alegación de la *Glos. ord.* (véase la nota anterior). Véase también Mateo de Afflictis, sobre la misma constitución (III, p. 39), n. 3, fol. 186: «... nec requiritur probare de praesentia fisci, quia fiscus semper est praesens». Cfr. Peregrinus, I, 2, n. 42, fol. 7.

291 Baldo, al *C.* 7, 37, 1, n. 2, Fol. 37: «... quod fiscus est ubique, et sic in hoc Deo est similis. Et ideo fiscus non potest allegare absentiam». Véase también Baldo, al *C.* 4, 27, 1, n. 27, fol. 74ʳ: «quia fiscus est ubicunque». Una ubicuidad parecida se le atribuía a la Iglesia de Roma y su fisco; véase Peregrinus, I, 2, n. 22, fol. 6: «In spiritualibus et inde dependentibus Papa, qui est caput Romanae Ecclesiae, fiscum generalem ubique habet, ut pro delicto in his commisso... bona delinquentis sint confiscenda; in fiscum Romanae Ecclesiae bona illius, ubilibet sint, cogantur, quia sicut Romana Ecclesia ubique est, sic fiscum Ecclesiae Romanae ubique existere oportet». Baldo, al cap. 9, X 2, 14, n. 38, fol 190ᵛ, «equipara» fisco e Iglesia: «Fiscus est persona incorporalis et ideo ubique... Quandoque est [possessio] de non corpore in non corpus, ut fiscus vel ecclesia in abstracto...», que puede poseer algo incorpóreo, por ejemplo, una servidumbre, y así *possidetur mistice*.

nunca muere»[292]. No debemos olvidar que, en sentido inverso, la terminología imperial se aplicaba entonces a las posesiones fiscales del papa, las cuales se presentaban, probablemente desde el siglo XI, como las *regalia beati Petri*, «las regalías del santo Pedro», que los emperadores y los feudatarios papales habían jurado defender[293]; se trataba de un término técnico que se usaba ocasionalmente también para fortalecer la doctrina del *rex et sacerdos:* el obispo resultaba ser *rex* porque disfrutaba de *regalia*[294]. La imperialización del papado y la santificación del Estado secular y sus instituciones fueron fenómenos paralelos[295].

Debemos mencionar en este punto una Novela de Justiniano. Se citaba con bastante frecuencia para probar el paralelismo existente entre la propiedad eclesiástica y la estatal, puesto que en ella el legislador establecía claramente que entre *imperium* y *sacerdotium* no había demasiada diferencia, ni tampoco entre *res sacrae* y *res communes et publicae*[296]. En este punto, Bracton se alineó con la naciente «teología» fiscal. Está claro que Bracton era ajeno a las distinciones sutiles de los boloñeses, que discutían si el fisco se identificaba con el pueblo, o con el gobernante, o consigo mismo; tampoco se le ocurrió concebir el fisco como una *persona ficta*, aunque este concepto ya era conocido en su época[297]. Y, sin embargo, se acercó mucho al concepto de persona ficticia cuando utilizó el término de

[292] Baldo, *Consilia*, I, p. 271, n. 3, fol. 81v: «... cum respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur: fiscus enim nunquam moritur». En relación con las «disposiciones cambiantes» y la «identidad a pesar de los cambios», véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 365, n. 43; *infra*, capítulo VI, 2.

[293] Véase, para una breve discusión del problema y algo de material sobre el mismo, mi estudio «Inalienability», p. 492, n. 26. Hay un alto grado de probabilidad de que la noción fuera introducida a través de la reforma del papado, en la época de feudalización de los normandos. I. Ott, «Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert», *ZfRG*, kan Abt. XXXV (1948), pp. 234-304, distingue acertadamente entre los *regalia* en el sentido de los *temporalia* de los obispos (versión predominantemente alemana), y los *regalia* en el sentido de los derechos de prerrogativa real o *fiscalia* (versión predominantemente legalista, en el sentido de *fiscus*); desafortunadamente, sin embargo, omite tratar de los *regalia S. Petri*, que pertenecían claramente a la segunda categoría. A. Pöschl, «Die Regalien der mittelalterlichen Kirchen», *Festschrift der Grazer Universität für 1927* (Graz, 1928) no me fue accesible. Véase, sobre algunas observaciones, Niese, *Gesetzgebung*, p. 54, n. 1.

[294] Los foliculários políticos recogieron esta noción y la ampliaron. Véase, por ejemplo Gerhoh, *De investigatione*, I, p. 69, *MGH LdL*, III, p. 388, 45: los obispos no tenían solamente los *sacerdotalia* de los diezmos y oblatas, sino también los *regalia* por parte de los reyes; puede alegar ser, por tanto, *quodammodo et reges et sacerdotes Domini*, y tener derecho a exigir de la gente no sólo obediencia, sino también juramento de fidelidad «ad defensionem videlicet regalium simul et pontificalium beati Petri». Véase también Gerhoh, *ibid.*, p. 389, 10; *Dialogus de pontificatu, ibid.*, 538, 30.

[295] Schramm, «Sacerdotium und Regnum», trata de forma excelente el problema en la Alta Edad Media (*la imitatio sacerdotii* secular, la *imitatio imperii* espiritual), pero poco ha hecho para con la Baja Edad Media; sobre algunas observaciones, véase mi estudio «Mysteries of State», *Harvard Theological Review* XLVIII (1955), pp. 65-91.

[296] *Nov.* 7, 2, 1; véase *supra*, n. 285.

[297] Véase, en relación con el concepto de *persona ficta*, Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 279 ss., para Inocencio IV, e *ibid.*, p. 204, para algunos precursores; también Maitland, *Political Theories*, xviii ss.; véase *infra*, cap. VI.

nullius, afirmando que tanto las *res sacrae* como las *res quasi sacrae* eran «cosas de nadie», *bonna nullius*. «Esto es, no son propiedades de ninguna persona individual, sino sólo propiedad de Dios o del fisco»[298]. Así descubrimos, después de nuestra larga digresión acerca del pensamiento jurídico tardío, que Bracton también produjo aquella extraña combinación de lo divino y lo fiscal. El denominador común de *Deus* y *fiscus* era en este caso la *res nullius;* y este concepto abarcaba el sinónimo jurídico de las posesiones eclesiásticas y fiscales con tanta efectividad como cualquier «equiparación de los juristas posteriores, que comparaban a *Christus* con *fiscus*. También era en ese contexto en el que Bracton distinguía entre el *rex regnans* y la Corona[299]; y en realidad muy sabiamente, puesto que la Corona parecía tener, mucho más que el rey mortal, una relación interna, en muchos aspectos, con la *rex nullius*, esto es, con el fisco impersonal y suprapersonal. El desarrollo del concepto abstracto de «Corona» –por adelantar alguna de las conclusiones de un capítulo posterior– fue, después de todo, concomitante con el desarrollo del fisco o «dominio real» bajo el reinado de Enrique II. Y de la misma manera que Bracton establecía un paralelismo entre Dios y el fisco, sus colegas jueces contemporáneos tendían a referirse más a la Corona abstracta que al rey cuando querían yuxtaponer la esfera pública del Estado con la esfera pública de la Iglesia[300].

Respecto a las fuentes que utilizó Bracton, no hace falta decir mucho. Aunque no se sepa hasta qué punto Bracton se sirvió de la *Summa Institutionum* de Azo, la noción jurídica de *res nullius*, usada en relación con las *res sacrae*, ya de por sí deja claro que el jurista inglés estaba siguiendo, o parafraseando, el derecho de las cosas del *Digesto* y de las *Instituciones* de Justiniano[301]. Bracton llamó a las cosas no eclesiásticas «sin dueño», *res*

---

[298] Bracton, fol. 14, Woodbine, II, pp. 57 ss.; «Huiusmodi vero res sacrae [que incluye *res quasi sacrae*] a nullo dari possunt nee possideri, quia in nullius bonis sunt, id est, in bonis alicuius singularis personae, sed tanquam in bonis *Dei vel* bonis *fisci*». Cfr. fol. 12, Woodbine, II, pp. 52 ss., donde Bracton enfatiza que «primo et principaliter fit donatio Deo et ecclesiae, et secundario canonicis», esto es, Dios o la Iglesia son los verdaderos propietarios, mientras que los clérigos «nihil habent nisi nomine ecclesiae suae».

[299] Véase *supra*, n. 252.

[300] Parece que las referencias a «Corona» y «dignidad» eran elegidas con cierta regularidad cuando los tribunales del rey iban contra los tribunales de Cristo como, por ejemplo, en el capítulo *De exceptionibus*, de Bracton (fols. 399b-444b). Véase, por ejemplo, fol. 400b, Woodbine, IV, p. 248: «Est etiam iurisdictio quaedam ordinaria, quaedam delegata, quae pertinet ad sacerdotium et forum ecclesiasticum... Est et alia iurisdictio, ordinaria vel delegata, quae pertinet *ad coronam* et *dignitatem* regis et ad *regnum* ... in foro saeculari». Cfr., fol. 401, p. 249; fol. 401b, p. 251: «Vice versa non est laicus conveniendus coram iudice ecclesiastico de aliquo quod pertineat *ad coronam, ad dignitatem regiam* et *ad regnum*». Las mismas frases se encuentran en los escritos, por ejemplo, fol. 402, p. 252 (tres veces); fol. 403b, y 404, pp. 257 ss.; fol. 404b, p. 259; fol. 406b, p. 264, y *passim*. Bracton, ciertamente, utiliza *dignitas regis et corona* también en todas partes, por ejemplo, fol. 103, Woodbine, II, p. 293. El problema necesita mayor investigación. Véase *infra*, cap. VII, nn. 107 ss.

[301] *D*. 1, 8, 1: «Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est... Quae publicae sunt, nullius in bonis esse creduntur». Cfr.. *Inst*. 2, 1, 7: «Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae».

quasi sacrae, mientras que el derecho romano las llamó *res publicae*[302]. Su término técnico para las cosas públicas o fiscales *(res quasi sacrae)* no era frecuente entre los boloñeses, y pudo haber algún malentendido por parte de Bracton[303]. Sin embargo, la denominación que escogió resultaba conveniente para establecer un paralelo jurídico entre la propiedad de la Iglesia y la propiedad del fisco, aunque, en general, Bracton no muestra una tendencia a exaltar el Estado secular, ni a elevar su esencia inmutable por encima del tiempo a ese estrato casi sagrado al cual Federico II y sus consejeros aspiraban en muchos aspectos.

Las *res sacrae* y *res quasi sacrae* podían reducirse al mismo denominador, porque en su calidad de *res nullius* pertenecían no a una persona natural, sino a una persona ficticia jurídicamente («Cristo» o «fisco»), que no estaba expuesta a las contingencias del tiempo. En último análisis, el paralelismo aparentemente extraño entre *Christus* y *fiscus* se retrotrae a los primeros estratos del pensamiento jurídico romano. Para los romanos la propiedad de los dioses y la del Estado se presentaban por definición legal al mismo nivel: las *res divinae* y las *res publicae* se situaban por encima del alcance de cualquier individuo porque eran *res nullius*[304]. Posteriormente, el concepto pagano de «las cosas que pertenecen a los dioses» se transfirió, lógicamente, a la Iglesia cristiana, y así san Ambrosio pudo recordar al joven emperador Valentiniano II que «las cosas divinas no están sujetas al poder imperial»[305], queriendo decir con ello, por supuesto, que las *res divinae* estaban por encima del alcance incluso del príncipe, puesto que eran *res nullius*. Durante la época feudal, con sus conceptos patriarcales de los organismos oficiales, estas nociones, especialmente la de

---

302 Bracton (fol. 14) confunde (véase *supra*, n. 237) *res sacrae, religiosae*, y *sanctae*: «Donari autem non poterit res quae possideri non potest, sicut res sacra vel religiosa vel quasi, qualis est res fisci [= *res publicae*], vel quae sunt quasi sacrae sicut sunt muri et portae civitatis [= res sanctae]». La base está en *Inst.* 2, 1, 10, o *D.* 1, 8, 11, donde los muros y puertas de la ciudad son denominados repetidamente *res sanctae*, y no *res quasi sacrae*. La «santidad» de los muros de la ciudad no podía tener mucho significado para Bracton, ni el hecho de que fuera un acto sacrílego el saltar por encima de un muro, aunque la muerte de Remo se mencione en *D.* 1, 8, 11, y los glosadores gustasen de comentar ese pasaje.

303 *Inst.* 2, 1, 8 explica que tales cosas son *res sacrae* sólo si han sido consagradas *rite et per pontifices*, y añade: «... si quis vero auctoritate sua *quasi sacrum* sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum». El término *quasi sacrum* tiene aquí un cierto significado derogatorio, y es muy probable que Bracton lo aplicase a sabiendas en este sentido a las *res publicae*; pero el término puede haberlo tenido en mente en cualquier otra conexión. En los escritos de los glosadores no encontré el término *res quasi sacrae* sustituyendo a *res publicae*.

304 Véase *supra*, n. 301, también mi trabajo «Christus-Fiscus», pp. 234 ss.

305 San Ambrosio, *Ep.*, XX, p. 8, *PL*, XVI, 1039A: «quae divina sunt, imperatoriae potestati non esse subiecta». El pasaje se encuentra prosteriormente en colecciones canónicas; véase, por ejemplo, Deusdedit, III, c. 211, ed. V. Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, p. 511, 19; Graciano, c. 21, C. XXIII, q. 8, ed. Friedberg, I, p. 959. Sobre las interpretaciones, véase H. Lietzmann, «Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich», *Abh. preuss. Akad.* (Berlín, 1940), Abh. 11, p. 8; también K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nueva York, 1941), p. 110.

res publicae, perdieron su significado original y cayeron prácticamente en desuso, a pesar de que se acudía a ellas ocasionalmente[306]. Sólo bajo el impacto del movimiento de Bolonia, y como resultado del resurgimiento de la jurisprudencia erudita, en los siglos XII y XIII, los antiguos conceptos complementarios de *res sacrae* y *res publicae* volvieron a reclamar su anterior significado bajo las nuevas condiciones. Resultaron ser aplicables no sólo a la propiedad de la Iglesia, siguiendo en ello la tradición antigua tardía y medieval, sino también a aquellas cosas que pertenecían a la naciente soberanía del Estado secular. Y de nuevo, como en los antiguos tiempos romanos, el término técnico *res nullius* expresaba la idea de que las cosas públicas y fiscales eran *sacer*, como si fueran «intocables», y por tanto perpetuas y tan «por encima del tiempo» como las cosas que pertenecían a los dioses, que se cifraban en la Baja Edad Media con la clave legal de «Cristo».

Por ello, la fórmula *Chistus-fiscus* aparece simplemente como una expresión taquigráfica de un desarrollo largo y complicado por virtud del cual algo definitivamente secular y aparentemente «no sacro» –en el sentido cristiano o en cualquier otro–, es decir, el fisco, se convirtió en una cosa «casi sagrada». El fisco devino finalmente un fin en sí mismo. Se tomó como un sello de la soberanía y, por una inversión del sentido original, pudo decirse que «el fisco representa a Estado y príncipe»[307]. Además, ya Baldo había señalado que no sólo fisco y bien común estaban a un mismo nivel, sino que también lo estaban *fiscus* y *patria*[308]. Podemos preguntarnos si resulta lógico desde el punto de vista histórico, o tal vez irónico, que el solemne culto romano a los dioses y a las funciones públi-

[306] Me viene a la memoria la famosa observación que, según Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau, pp. 29 ss., se supone había hecho el emperador Conrado II cuando, después de la muerte de su predecesor, las gentes de Pavía destruyeron el palacio fortaleza de su ciudad porque, como clamaban, el propietario había muerto y el palacio entonces no pertenecía a nadie. Se dice que Conrado había hecho una distinción entre *domus regis* y *domus regalis*, admitiendo que la casa del rey no es que fuera destruida porque en ese momento no hubiera rey, sino resaltando más bien la destrucción del «edificio real», y, así pues, continuaba: «Si rex periit, regnum remansit, sicut navis remaneat, cuius gubernator cadit. Aedes *publicae* fuerant, non *privatae*». Ésta es la terminología legal; véase, al respecto, A. Solmi, «La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell'anno 1024», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* LVII (1924), pp. 97 ss. Véase también *supra*, n. 250, sobre la distinción entre pública y privada en los escritos de Gerhoh, o la observación que aparece en los *Annales Disibodenbergensens*, ad a. 1125, *MGH, SS*, XVII, p. 23, según la cual Lothar III ordenó, en relación con la propiedad confiscada, «potius regiminis subiacere ditioni, quam regis proprietati». Cfr. Vassalli, «Fisco», p. 187.

[307] Vassalli, «Fisco», p. 213, n. 4, cita a Pierre Grégoire (Tolosano), *De re publica*, VII, pp. 20, 31, diciendo: «Fiscus repraesentat principem et rempublicam». Ésta es la rúbrica citada en el Índice (s. v. *Fiscus*); en el texto (Lyon, 1609, p. 237) aparece la lectura: «Fiscus publicam rem et principis refert».

[308] La *Glos. ord.*, al *D.* 3, 1, 10, tiene una nota marginal que dice que Baldo consideraba esta ley única «quia *fiscus, respublica* et etiam *patria* aequiparantur quoad reverentiam eis exhibendam». No puedo encontrar el lugar, aunque es lo más probable que Baldo hiciera esta observación, ya que *patria* se menciona en esa ley.

cas se encuentre en la raíz de la deificación e idolatrización moderna de los mecanismos estatales.

En la teoría política de Bracton la noción de *res mullius* no se utiliza como resorte principal para activar los problemas de derecho público. Sin embargo, junto con un gran número de impulsos originados en la práctica romano-canónica, el paralelismo entre Dios y fisco contribuyó a articular el concepto de una esfera pública sempiterna dentro del reino. Una escisión, apenas perceptible todavía, entre el «rey reinante» y la «parcela sagrada» financiera dentro del reino comenzó a atisbarse. Pero mientras que los reyes ingleses, que reinaban en el siglo XIII, quisieron ignorar la existencia de una división entre ellos y las cosas públicas, los distintos grupos de oposición baronial estaban prestos a acentuar esa escisión y a enfrentar la *res publicae* con el *rex regnans*. Es muy significativo que en las pugnas constitucionales de los siglos XIII y XIV las objeciones de los barones siempre se centraban en la esfera fiscaldemanial, incluyendo las prerrogativas y derechos anejos, mientras que la esfera estrictamente feudal –incluyendo las prestaciones feudales y demás derechos ejercitados por el rey como señor feudal personal– permaneció, en general, indiscutida. Dentro de la órbita de los asuntos públicos, sin embargo, y especialmente con relación a las finanzas públicas, los barones podían intentar controlar al rey, vincularle a un consejo de su propia elección y, por tanto demostrar que las cosas de interés público ya no concernían sólo al rey, sino que «tocaban al todo», al rey y a la comunidad entera del reino[309]. De hecho, también los juristas boloñeses consideraban al príncipe gobernante, en muchos aspectos, sólo como el administrador y vicario del fisco[310]. Y los barones ingleses consideraban a su rey no como el propietario personal, sino como el guardián de las anexidades públicas que servían a los intereses y a la seguridad de todo el cuerpo político, y que, supuestamente, servían a aquella forma de gobierno en perpetuidad mucho más allá de la vida de un rey individual.

---

[309] Post, «Quod omnes tangit», pp. 235 ss., 250, y *passim;* también «Two Laws», esp. 425 ss. (con n. 35), sobre las cosas que atañen (1) a la cabeza principalmente, (2) a los miembros principalmente, y (3) a la cabeza y miembros indistintamente. Estas distinciones no coinciden con *res privatae* y *res publicae*, puesto que el estado privado del rey era, o podía llegar a ser en cualquier momento, un asunto de interés público.

[310] El principio del príncipe como administrador del fisco se basaba en el *D.* 41, 4, 7, 3: «nam tutor in re pupilli tunc domini loco habetur, cum tutelam administrat, non cum pupillum spoliat». Sobre el fisco como un menor, véase *supra*, n. 285; en general, Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 226 ss., 332, 482. Que el príncipe no era el propietario, sino el *legitimus administrator* del fisco, era una máxima que se repetía una y otra vez; véase, por ejemplo, Baldo, *Consilia*, I, p. 271, nn. 2-3, fol. 81v; Peregrinus, I, 2, n. 47, fol. 7v. La máxima sirvió también para refutar la legalidad de la donación de Constantino (véase *supra*, n. 270); véase, por ejemplo, Juan de París, *De potestate*, c. 21, ed. Leclercq, pp. 244 ss.: una donación privada habría sido válida, pero «non quando donat de patrimonio fisci quod semper debet manere», porque el príncipe es «administrator imperii et reipublicae... Sed si imperii administrator est, donatio non valet» (referencia a la *lex regia* y al *D.* 41, 4, 7, 3).

Desde cualquier ángulo que se quiera contemplar la evolución del pensamiento político inglés, y cualquiera que sea la vía que escojamos para aislar y estudiar sus fenómenos, siempre resaltará la época de Bracton como el periodo más crítico. Fue entonces cuando la «comunidad del reino» tomó conciencia de la diferencia entre el rey como señor feudal personal y el rey como administrador supraindividual de una esfera pública; una esfera pública que incluía el fisco que «nunca moría», y que era perpetuo porque contra él no corría el tiempo. El pensamiento religioso, que había influenciado profundamente, e, incluso, determinado los conceptos de gobierno en una fase anterior, se trasladó a la nueva órbita de asuntos públicos de forma apresurada mediante la comparación de la sempiternidad del fisco con la eternidad de Dios o Cristo. El Anónimo Normando había expresado las cualidades supratemporales del rey atribuyéndole una naturaleza divina a semejanza de Dios por la gracia. Pero estas ideas del autor normando, que proponía al rey como una *gemina persona,* porque era la «imagen de Cristo» incluso en relación a sus dos naturalezas, pertenecían ya al pasado. Federico II, como *lex animata,* había buscado la esencia sempiterna de su gobierno en algún lugar dentro de la Idea de justicia inmortal y había cambiado, por así decirlo, un *vicarius Christi* por un *vicarius Iustitiae,* oficio que todavía guarda connotaciones semirreligiosas. En cualquier caso, los conceptos metafísicos y las ideas escatológicas puede que hayan encajado en las condiciones de Italia y en la gran guerra contra el papado; pero no encajaban en la Inglaterra de Bracton. El mismo Bracton fue más sobrio y, de alguna manera, más secular que los juristas de la corte de Federico II. Evidentemente, el rey también cambió en la era bractoniana; y si exagerásemos la cuestión, y entendiésemos por «fisco» la esfera pública en toda su amplitud, quizá pudiéramos decir que cambió de un *vicarius Christi* a un *vicarius Fisci.* Es decir, la perpetuidad del rey suprapersonal empezó también a depender de la perpetuidad de la esfera pública impersonal, a la que pertenecía el fisco. En todo caso, lo que en último extremo tenían en común los gobernantes del siglo XIII era el hecho de que tomaron su matriz de sempiternidad no tanto de la Iglesia, como de la justicia y del derecho público, divulgado por los jurisconsultos eruditos, ya fuese en nombre de la *Iustitia* o del *Fiscus.*

La antigua idea de la realeza litúrgica se disolvió paulatinamente, y dio lugar a un nuevo modelo de realeza centrado en la esfera del derecho, que no carecía de misticismo propio. El nuevo «halo» comenzó a descender sobre el incipiente Estado nacional y secular, encabezado por un nuevo *pater patriae,* cuando el Estado empezó a reclamar para su propio aparato administrativo y para sus instituciones públicas una sempiternidad o perpetuidad que hasta ahora sólo se había atribuido a la Iglesia y, por el derecho romano y los civilistas, al Imperio romano: *Imperium semper est*[311]. Evi-

---

311 Véase, por ejemplo, la *Nov.* 6, epil., además de otros muchos pasajes (véase *infra,* pp. 297 ss.).

dentemente, la dicotomía medieval, de *sacerdotium* y *regnum*, fue sustituida por la nueva dicotomía entre rey y derecho. En la era de la jurisprudencia, el Estado soberano adquirió una santificación de su esencia independiente de la Iglesia, si bien paralela a ella, y asumió la eternidad del Imperio romano al tiempo que el rey se convertía en «emperador dentro de su propio reino». Pero esta santificación del *status regis et regni*, de las instituciones y utilidades del Estado, de sus necesidades y emergencias, hubiera quedado incompleta si el nuevo Estado no se hubiese equiparado también con la Iglesia en sus aspectos corporativos, como un *corpus mysticum* secular.

CATÁLOGO DE LAS ILUSTRACIONES

1. Medallones del año 1642 [pp. 55 ss.].
   - a. El rey Carlos I en Parlamento (imagen sin reverso), Nueva York, The American Numismatic Society (foto: cortesía de esta sociedad).
   - b-c. Anverso: retrato de Carlos I.
     Leyenda: PRO·RELIGIONE·LEGE·REGE·ET·PARLIAMENTO
     Reverso: el rey en Parlamento.
   - d-e. Anverso: retrato de Robert Devereux, tercer conde de Essex, comandante en jefe del ejército parlamentario.
     Leyenda (exterior): SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREDOM STANDS (escuchad ambas cámaras del Parlamento, pues para mantenimiento de la verdadera religión y libertad de los súbditos está).
     (interior): PRO·RELIGIONE·LEGE·REGE·ET·PARLIAMENTO
     Reverso: el rey en Parlamento.
   - f-g. Anverso: retrato de Carlos I.
     Leyenda: SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREDOM STANDS
     Reverso: el rey en Parlamento.
     El medallón de Essex (d-e) combina las inscripciones de los medallones reales (b-c, f-g). El reverso permaneció inalterado (véase también la fig. 2). Estos tres medallones están en The Hunterian Museum, Glasgow; gracias a la gentileza de Miss Anne S. Robertson, conservadora del Hunter Coin Cabinet, se pudieron sacar copias en yeso. Cfr. Hawkins, *Medallic Illustrations*, lám. XXV, figs. 5, 6, 11.

2. Medallón del año 1642, ampliado [p. 55].
Anverso: batalla.
Reverso: el rey en Parlamento.
Leyenda: PRO:RELIGIONE:GREGE:ET:REGE:
Londres, British Museum (foto: cortesía de Mr. J. K. Jenkins, del British Museum).

3. Sello (llamado «Quinto Sello») del rey Carlos I [p. 56].
Procedencia: *Trésor de numismatique et de glyptique: Sceaux des rois et reines d'Angleterre* (París, 1858), lám. XX.

4. Divisas personales del rey Ricardo II [p. 66].
a. Pendón, b. Estandarte.
Procedencia: *Banners, Standards, and Badges from a Tudor Manuscript in the College of Arms* (1904), de Lord Howard de Walden, figs. 5 y 71.

5. El Emperador en majestad [p. 92].
Otón II en una miniatura de la Escuela de Reichenau; Aquisgrán, Tesoro catedralicio: Evangeliario, fol. 16r (h. 975 d.C.).
Foto: Mrs. Ann Bredol-Lepper, Aquisgrán.

6. Cristo en Majestad [p. 95].
Portada de Libro en marfil, Darmstadt (h. 900 d.C.).
Procedencia: *Elfenbeinskulpturen*, I, lám. LXXIV de A. Goldschmidt, fig. 162; cfr. Rosalie B. Green, en *Art Bulletin* XXVIII (1946), pp. 112 ss.

7. Cristo en Majestad [p. 95].
Portada de Libro en marfil de St. Gall (h. 900 d.C.).
Foto: cortesía del profesor K. Weitzmann; cfr. Goldschmidt, *op. cit.*, I, lám. LXXV, fig. 163a.

8. Terra sosteniendo al Crucificado [p. 96].
Marfil procedente de Echternach, Gotha (siglo XI).
Foto: cortesía de K. Weitzmann; cfr. Goldschmidt, *op. cit.*, II, lám. IX, fig. 23.

9. Escena escatológica, época carolingia [p. 98].
Miniatura, Biblia de Viviano: París, Bibl. Nat. MS Lat. 1, fol. 416.
Foto: Universidad de Princeton, Departamento de Arte y Arqueología.

10. Escena escatológica, época carolingia [pp. 98, 103-104].
Miniatura; Roma, San Paolo fuori le Mura, Biblia, fol. 307v.
Foto: Universidad de Princeton, Departamento de Arte y Arqueología.

11. Maiestas Domini supra Caelum [p. 98].
Sarcófago de Junio Baso (359 d.C.); Roma, Cuevas del Vaticano.
Procedencia: F. Gerke, *Der Sarkophag des Junius Bassus* (Berlín, 1936), lám. 5; cfr. Gerke, *Christus in der Spätantike* (Mainz, 1948), láms. 52 y 53.

12. Triunfo de Basilio II [pp. 99, 106].
Miniatura, época bizantina (siglo XI); Venecia, Bibl. Marciana, MS gr. 17.
Foto: Universidad de Princeton, Departamento de Arte y Arqueología.

13. Cristo Triunfante [p. 101].
Mosaico (siglo VI); Rávena, capilla arzobispal.
Foto: cortesía de K. Weitzmann.

14. Cristo desapareciendo: Ascensión [p. 102].
Miniatura, Evangelio de San Bernward (siglo XI); Hildesheim, Tesoro catedralicio, MS 18, fol. 175v.
Procedencia: S. Beissel, *Des Hlg. Bernward Evangelienbuch* (Hildesheim, 1891), lámina XXIV.

15. Cristo en Majestad con 24 ancianos [p. 104].
a. Miniatura, época carolingia; Roma, San Paolo f.l.m., Biblia, fol. 116v.
b. Miniatura, época carolingia; Apocalipsis de Tréveris, Stadtbibl., MS 31, fol. 61.
Fotos: Universidad de Princeton, Departamento de Arte y Arqueología.

16. Carlos el Calvo entronizado [pp. 93, 96, 105].
a. Miniatura, época carolingia, Biblia de Viviano (véase *supra*, fig. 9), fol. 423.
Procedencia: W. Köhles, *Die Schule von Tours* (1930), lám. 76.
b. Miniatura, época carolingia, Evangelio de St. Emmeram *(Codex aureus):* Múnich, Staatsbibl., Clm. 1400, Cim. 55, fol. 5v.
Procedencia: G. Leideinger, *Codex aureus* (1921), I, lám. 10.

17. Puerta de Capua del emperador Federico II, siglo XIII (reconstrucción) [p. 137].
Procedencia: C. A. Willemsen, *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953), fig. 106.

18. Ambrogio Lorenzetti [p. 137].
a. Iustitia, b. Buon Governo.
Fresco, Siena, Palacio Público (siglo XIV).
Foto: Alinari.

19. Juicio Final, con la Iustitia [p. 137].
Tríptico en esmalte procedente de Stablo (siglo XII); Collection Mr. and Mrs. Alistair Bradley Martin, Nueva York.
Foto: cortesía de Mr. A. B. Martin.

20. El emperador Enrique II en calidad de juez [p. 139].
Miniatura, Evangeliario de Monte Casino (1022-1023 d.C.); Vaticano, Ottobon. lat. 74, fol. 193v.
Foto: cortesía de la Biblioteca del Vaticano.

21. Emblema *Quod non capit Christus, rapit Fiscus* [p. 192].
Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1351; primera edición de 1531). Núm. CXLVII, p. 158.

22. Medallón de 1603: la reina Isabel, *Unica Phoenix* [p. 406].
Anverso: la reina Isabel.
Leyenda (exterior): HEI·MIHI·QUOD·TANTO·VIRTUS·PERFUSA·DECORE·NON·HABET·ETERNOS·INVIOLATA·DIES·
(interior): ELIZABETHA·D·G·ANG·FR·ET·HIB·REGINA·
Reverso: Fénix ardiendo en la pira (sobre él, el monograma de la reina y la corona imperial).
Leyenda (exterior): FELICES·ARABES·MUNDI·QUIBUS·UNICA·PHOENIX·PHOENICEM·REPARAT·DEPEREUNDO·NOVAM·
(interior): O·MISEROS·ANGLOS·MUNDI·QUIBUS·UNICA·PHOENIX·VITIMA·FIT·NOSTRO·TRISTIA·FATA·SOLO·
Procedencia: J. D. Köhler, *Munz Belustigung* (Núremberg, 1729 ss.), XXI, 225 ss. Sobre los medallones con Fénix emitidos con motivo de la accesión al trono de la reina Isabel en 1558, véase Hawkins, *Medallic Illustrations*, lám. VI, 7, 8, 9, y también VIII, 17.

23. Medallón del año 1649: Carlos I y el Rey Fénix Carlos II [p. 406].
Anverso: el rey Carlos I.
Leyenda: CAROLUS·I·D:G:MAG:BR:FR:ET·HI:REX·
Reverso: Fénix surgiendo de la pira.
Leyenda: CAROLUS·II·D:G:MAG:BRIT:FRAN:ET·HIBER:REX:
(interior) EX·CINERIBUS.
Medallón de Thomas Rawlins, acuñado por los realistas tras la ejecución de Carlos I; Glasgow, Hunter Coin Cabinet, del que Mr. J. K. Jenkis, del British Museum, consiguió gentilmente una copia en yeso; las fotos fueron realizadas por la American Numismatic Society. Cfr. Hawkins, *Medallic Illustrations*, lám. XXX, 19.

24. Medalla, boceto del año 1643 [pp. 406-407].
París, Bibl. Mazarine, MS 4395, fol. 1^{v}.
Foto: cortesía del doctor R. E. Giesey.

25. Medallón (boceto): *Lit de Justice* de Luis XIV [p. 408].
Procedencia: C.-F. Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (París, 1691), lám. 28; foto: biblioteca y colección Dumbarton Oaks Research, Washington, DC.

26. Caricatura de Thackeray realizada sobre el *Retrato de Luis XIV*, pintado por Rigaud [p. 415].
La caricatura está tomada de la primera edición (1840) de *The Paris Sketch Book by Titmarsh*, que se halla en la Pierpont Morgan Library; cfr. *Works of Thackeray* (edición Charterhouse; Londres, 1901), vol. XVI, frente a la p. 313.
Foto: Cortesía de la Pierpont Morgan Library.

27. El rey Enrique IV de Francia en el *Lit d'Honneur* [p. 417].
a-b. Grabados de Isaac Briot (1558-1670). París, Bibl. Nat., MS Clarembault 1127, fol. 25^{v}. Cfr. P. Mathieu, *Historia della morte d'Enrico quarto Rè di Francia* (Módena, 1625), 757; F. Benkard, *Undying Faces*, fig. 1, frente a la p. 18.
Foto: Cortesía del doctor R. E. Giesey.

28. Tumba de John Fitzalan, decimoséptimo conde de Arundel [p. 426].
Arundel, Essex (h. 1435).
Foto: cortesía de Mr. Francis Worwald y de The Warburg Institute, Londres.

29. La efigie bajo el baldaquino [pp. 421-422].
Frontispicio de *L'obsèque et l'enterrament du roy (Louis XII)*, París, 1515.
Foto: cortesía del doctor R. E. Giesey.

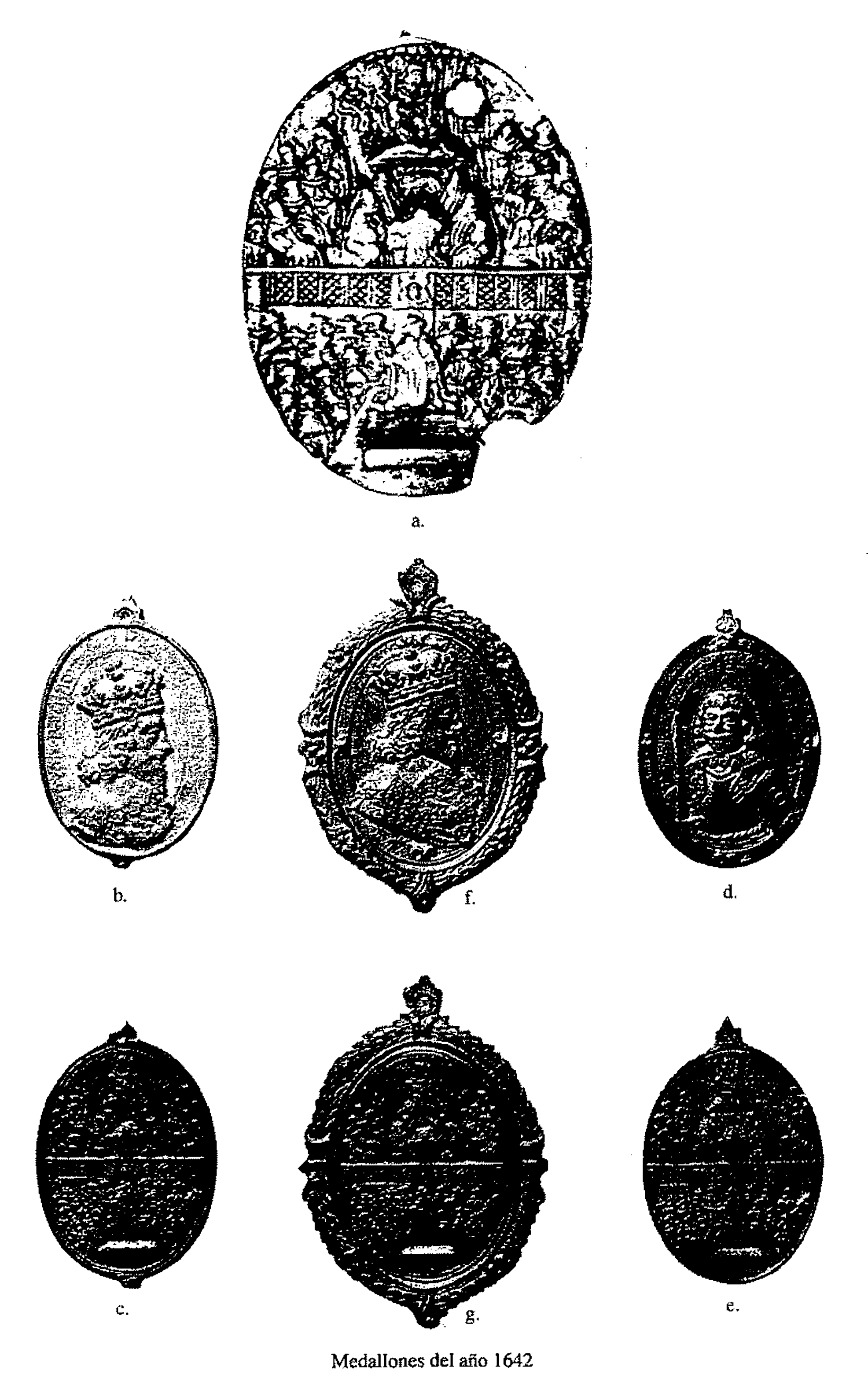
30. Tumba del arzobispo Henry Chichele [pp. 423, 424].
Catedral de Canterbury (h. 1424).
Foto: cortesía del profesor William A. Chaney.

31. Tumba de Thomas Beckington, obispo de Bath y Wells [pp. 423, 425].
Catedral de Wells (h. 1451).
Foto: Philip's City Studio, Wells, por cortesía del profesor W. A. Chaney.

32. Medallones y monedas romanos.
   a. Bustos emparejados: Póstumo y Hércules [pp. 95, 487].
      Nueva York, American Numismatic Society; foto: cortesía de esta sociedad. Cfr. Mattingly y Sydenham, *Roman Imperial Coinage,* V:2, lám. XIII, fig. 11; también F. Gnecchi, *Medaglioni Romani,* lám. CXVI, figs. 7-8.
   b. Bustos emparejados: Probo y Sol invicto [pp. 95, 487].
      Procedencia: Joceline M. C. Toynbee, *Roman Medallions* (Nueva York, 1944), lám. II, fig. 7.
   c. *Oriens Augusti* [p. 66].
      Aureus de Aureliano. Procedencia: Mattingly y Sydenham, *Roman Imperial Coinage,* V:2, lám. VIII, fig. 129. Véase Shakespeare, *Ricardo II*, III, ii, 41 ss.:

> ...Y entonces los asesinatos, traiciones y odiosos pecados,
> Cuando la noche haya retirado su manto protector,
> Permanecerán desnudos, al descubierto, temblando de sí.

   d. Bustos emparejados: Constantino y Sol invicto [p. 488].
      Medallón de oro, Colección Beistegui (París, Bibl. Nat., Cabinet des Médailles). Procedencia: Toynbee, *Roman Medallions,* lám. XVII, fig. 11; cfr. E. Babelon, en *Mélanges Boissier* (París, 1903), 49 ss.
   e-f. Bustos emparejados: Constantino y Sol invicto [p. 488].
      Solidi de oro. Procedencia: A. Alföldi, en *Journal of Roman Studies* XXII (1932), lám. II, figs. 15-16.



Medallones del año 1642

FIG. 1. a, c, e, g: El rey Carlos I en Parlamento; b, f: Carlos I; d: el conde de Essex.

Fig. 2. El rey Carlos I en Parlamento (Medallones de 1642).

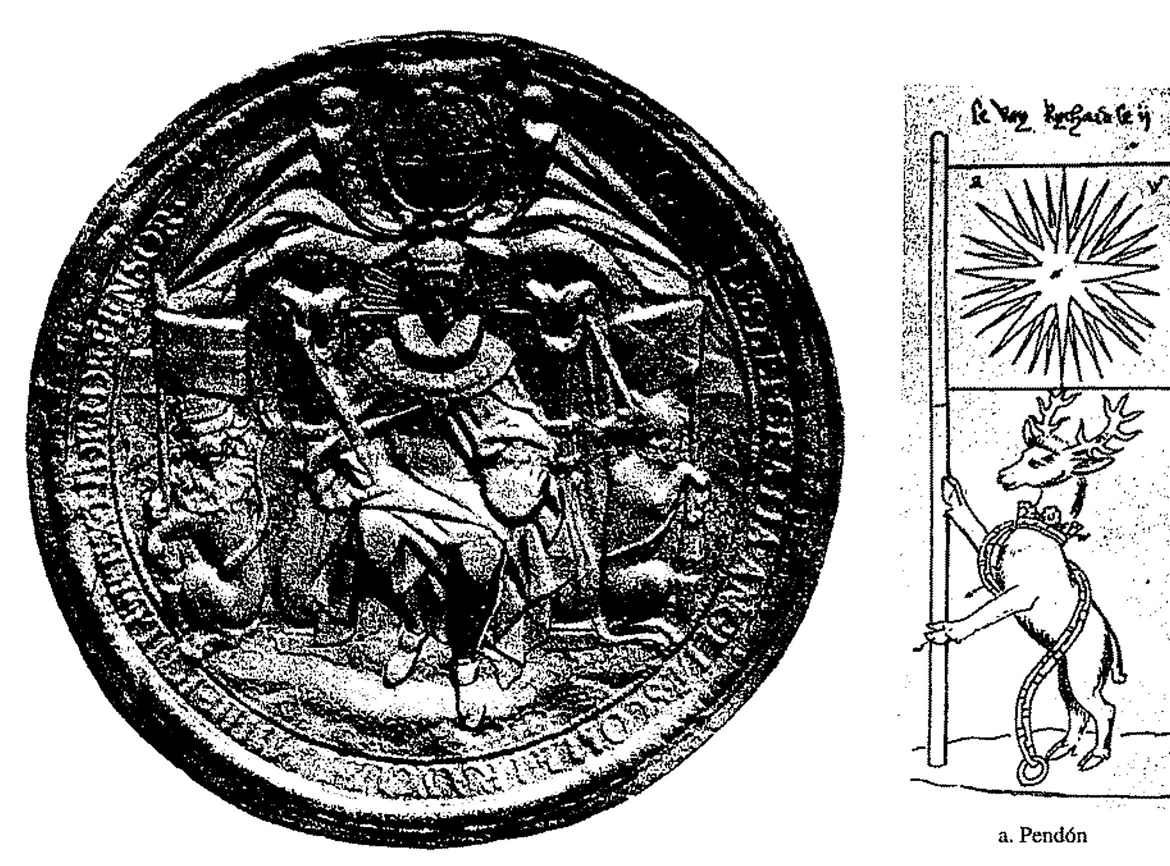
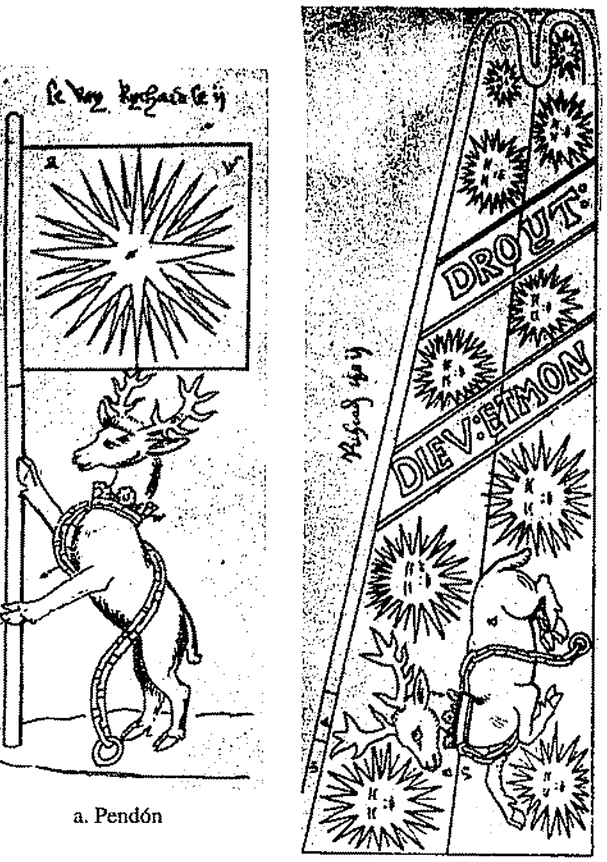


Fig. 3. «Quinto sello» del rey Carlos I.



a. Pendón

b. Estandarte

Fig. 4. Divisas personales del rey Ricardo II.

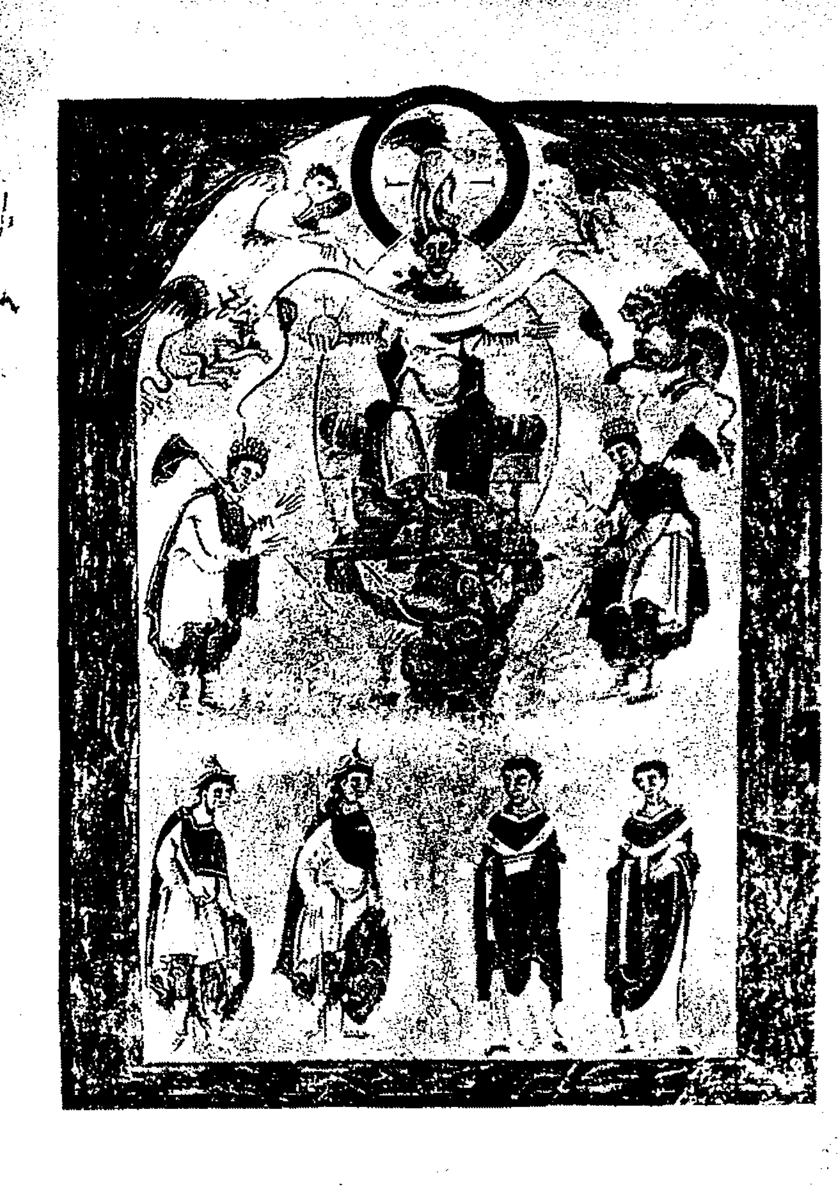


FIG. 5. Otón II en majestad (Evangelio de Aquisgrán, h. 975 d.C.).



FIG. 6. Cristo en Majestad (portada de libro de marfil, h. 900 d.C.).

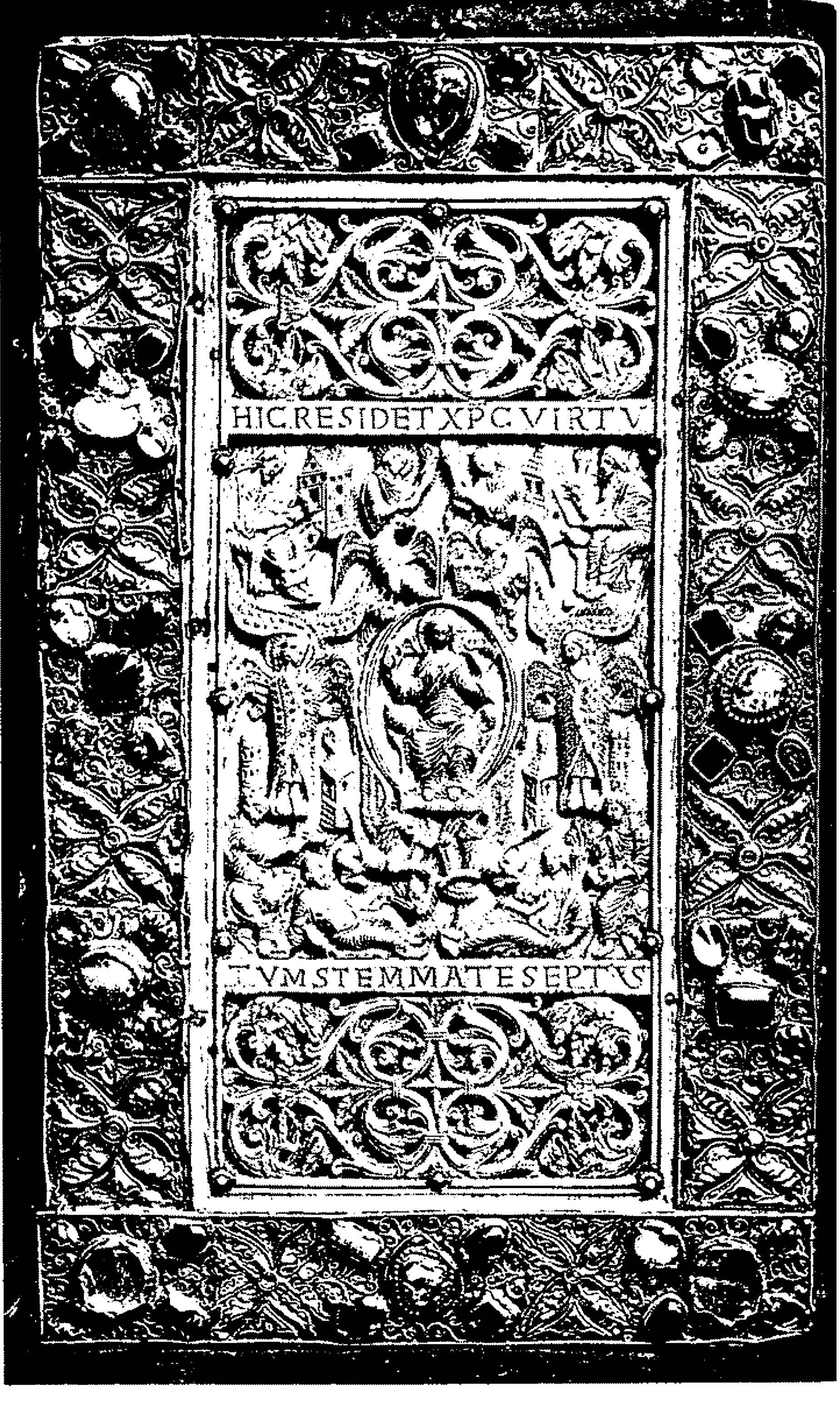


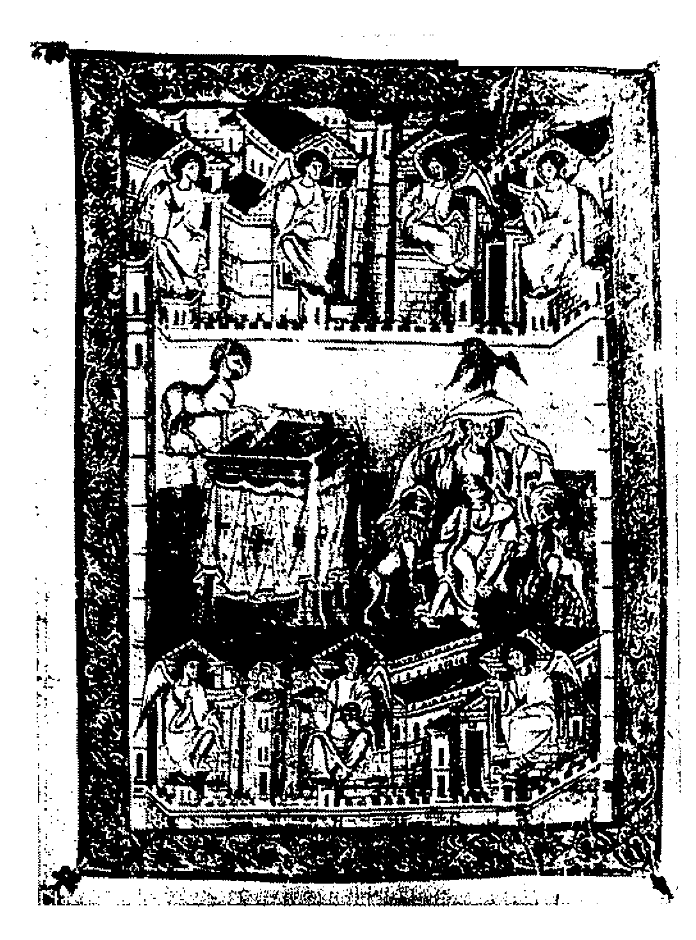
FIG. 7. Cristo en Majestad (portada de libro de marfil de St. Gall, h. 900 d.C.).



FIG. 8. Terra sosteniendo al Crucificado (marfil, siglo XI).



FIG. 9. Escena escatológica (Biblia de Viviano, siglo IX).



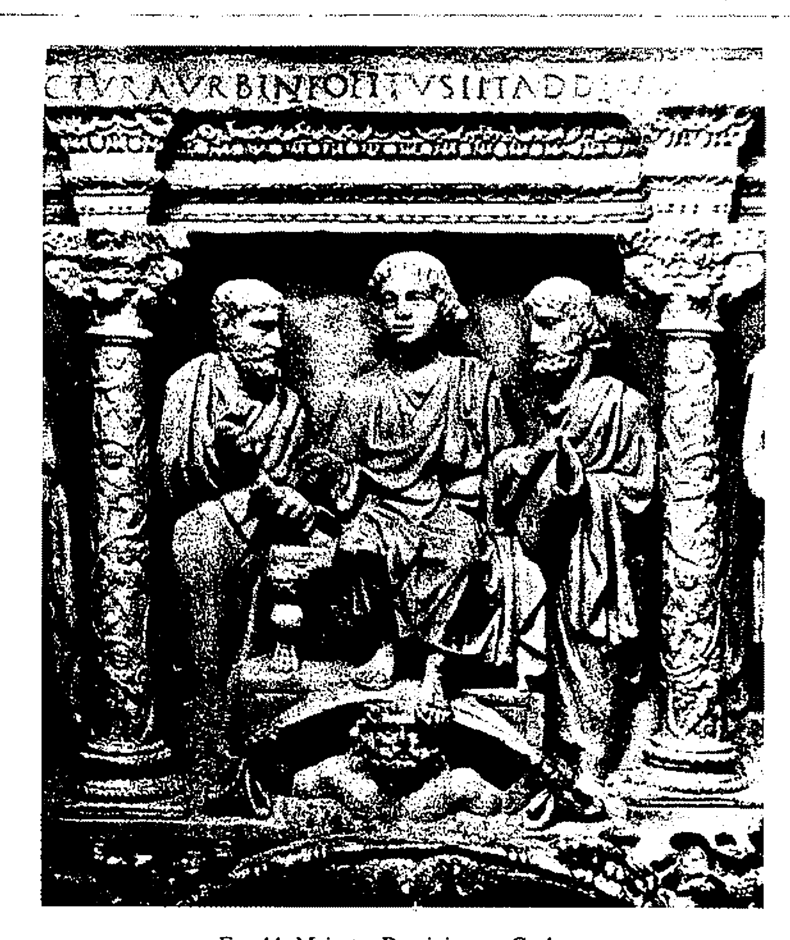




FIG. 11. Maiestas Domini supra Caelum
(sarcófago de Junio Baso, 359 d.C.).



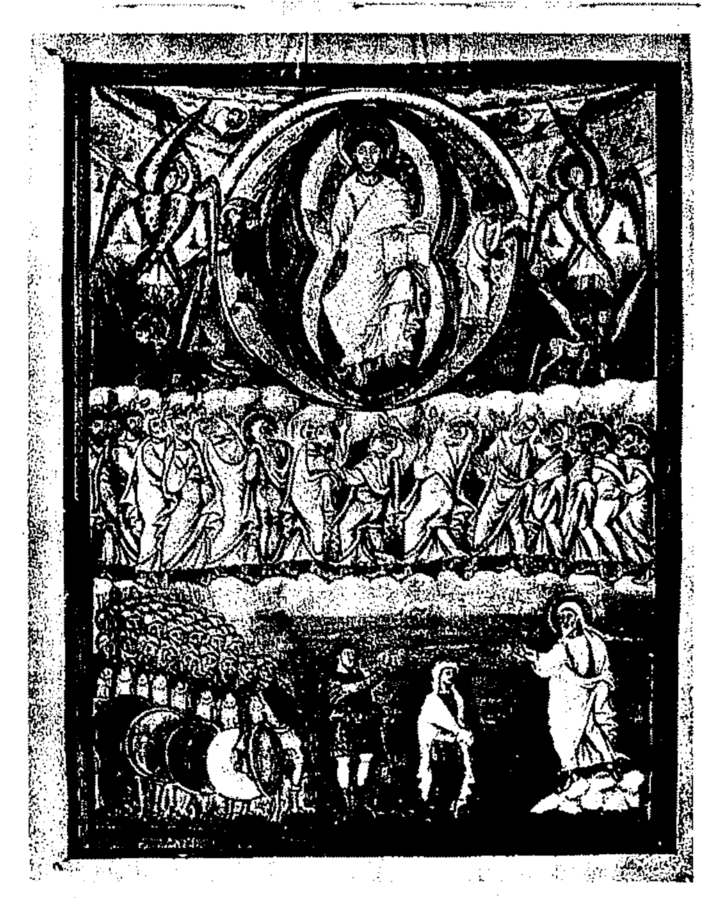
FIG. 12. Triunfo de Basilio II (miniatura, época bizantina, siglo XI).



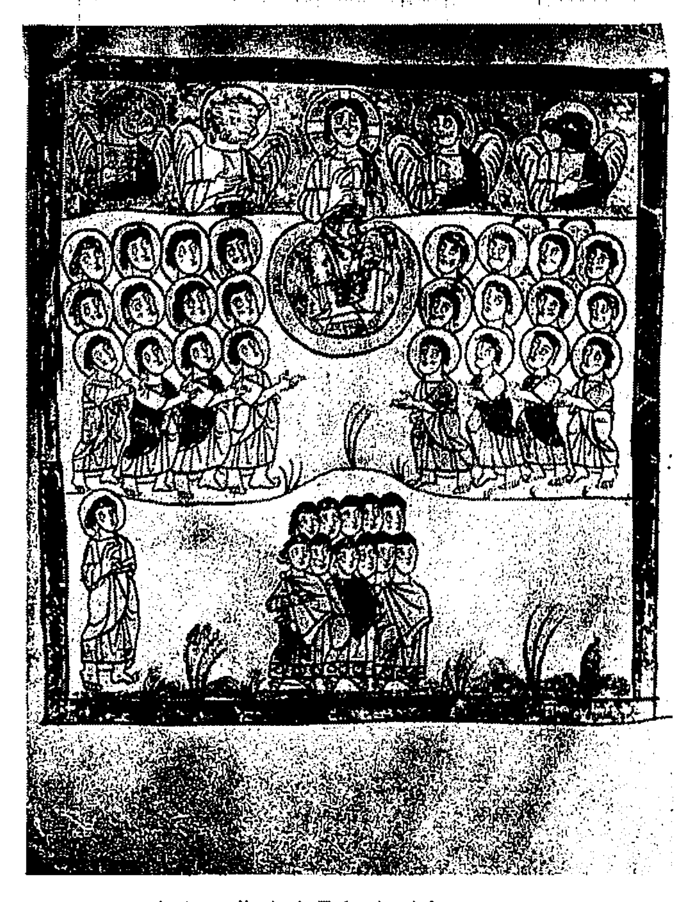
Fig. 13. Cristo Triunfante
(Rávena, capilla arzobispal, siglo VI).



Fig. 14. Cristo desapareciendo
o de San Bernward, Hildesheim, s



a. Biblia de San Paolo, siglo IX.



b. Apocalipsis de Tréveris, siglo IX.

Fig. 15. Cristo en Majestad con 24 ancianos.

a. Biblia de Viviano.



b. Evangelio de San Emmeram *(Codex Aureus).*

FIG. 16. Carlos el Calvo entronizado.

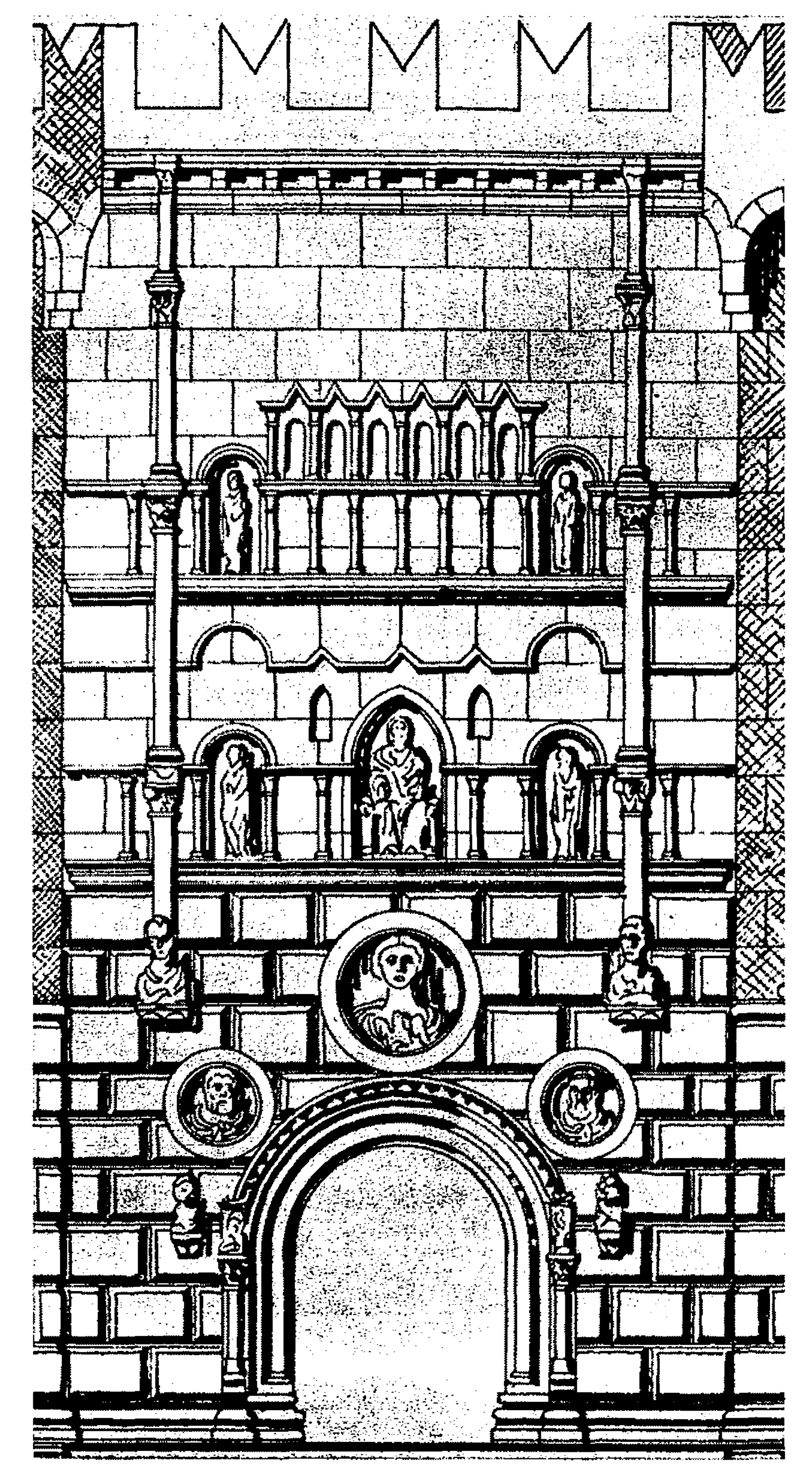
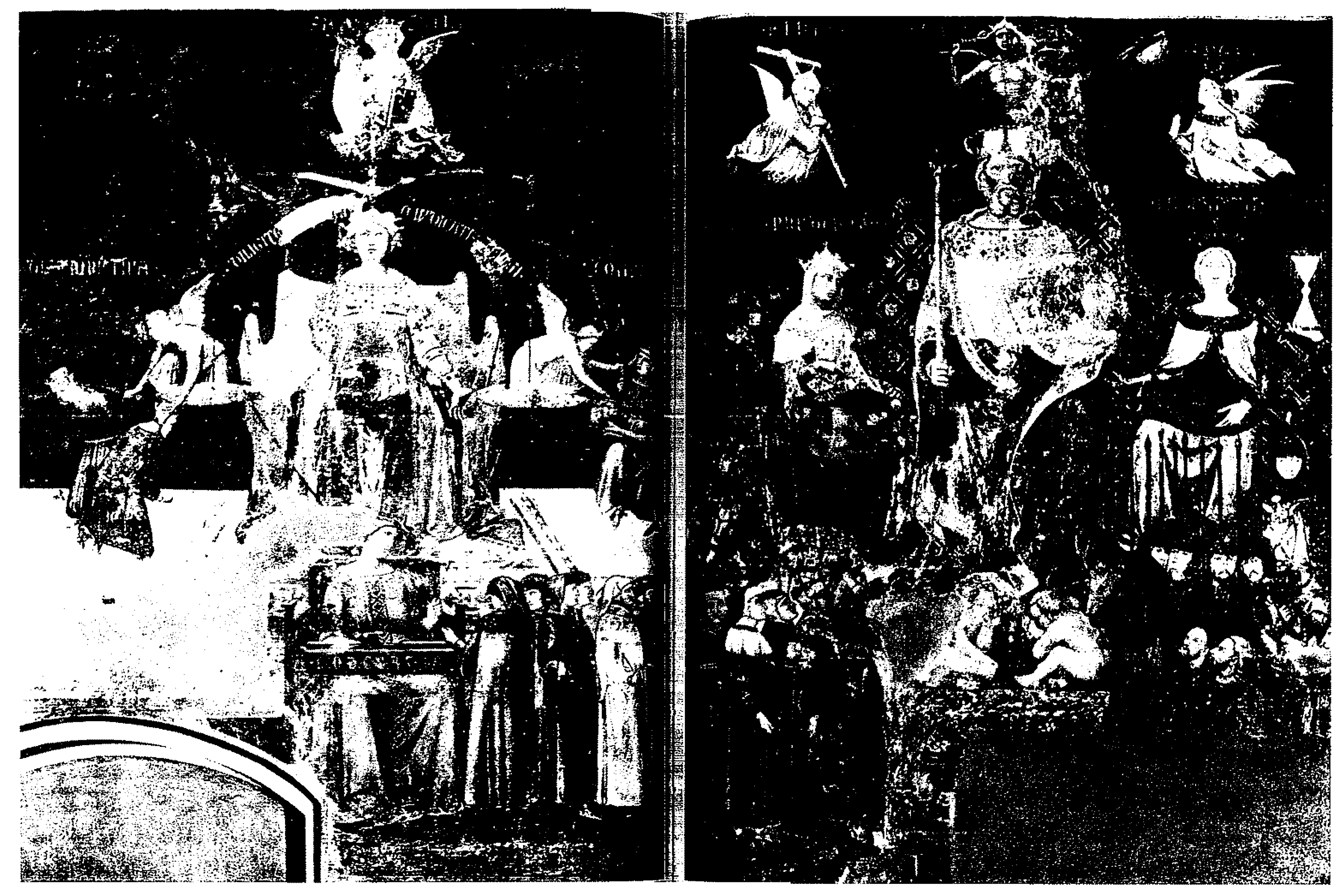


Fig. 17. Puerta de Capua del emperador Federico II (reconstrucción).



a. Iustitia.

b. Buon Governo.

FIG. 18. Fresco de Ambrogio Lorenzetti (Palacio Público, Siena).

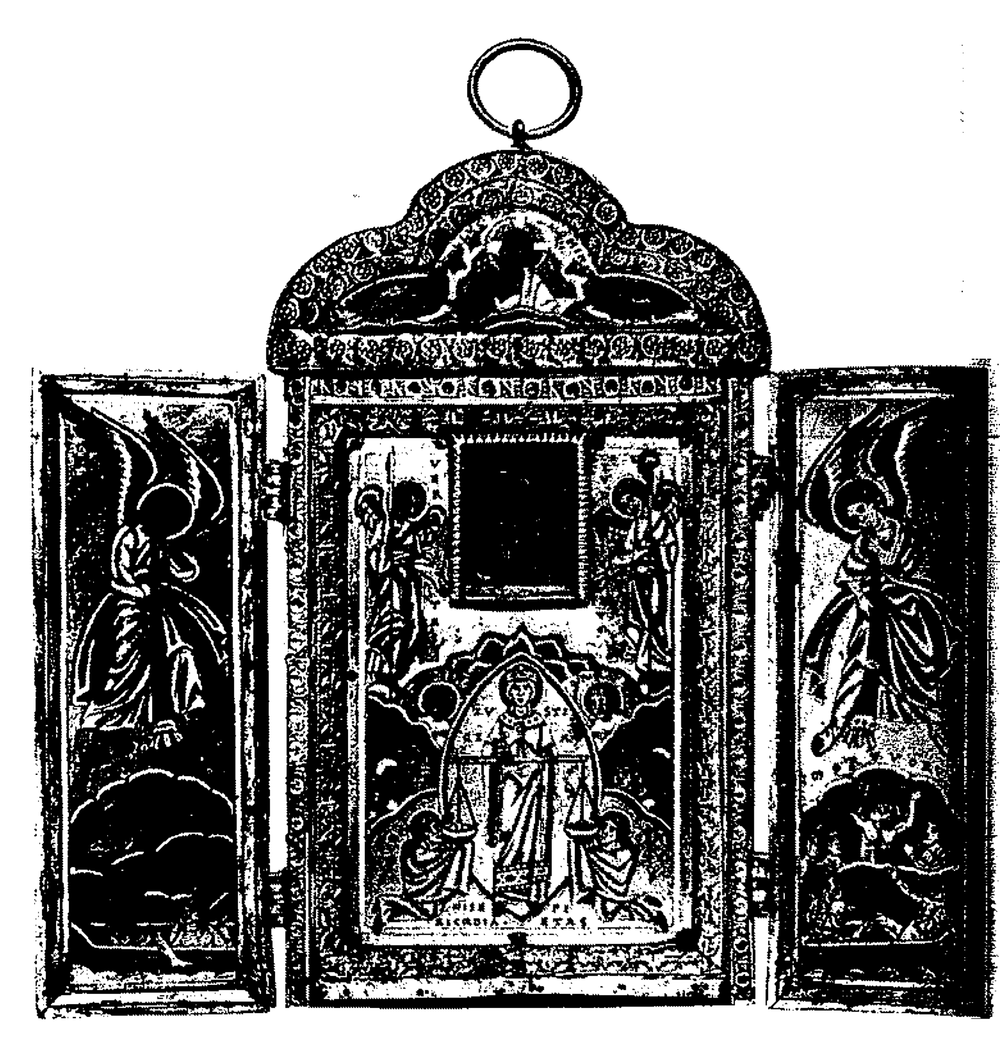


FIG. 19. Juicio Final con la Iustitia (tríptico con esmalte procedente de Stablo, siglo XII).

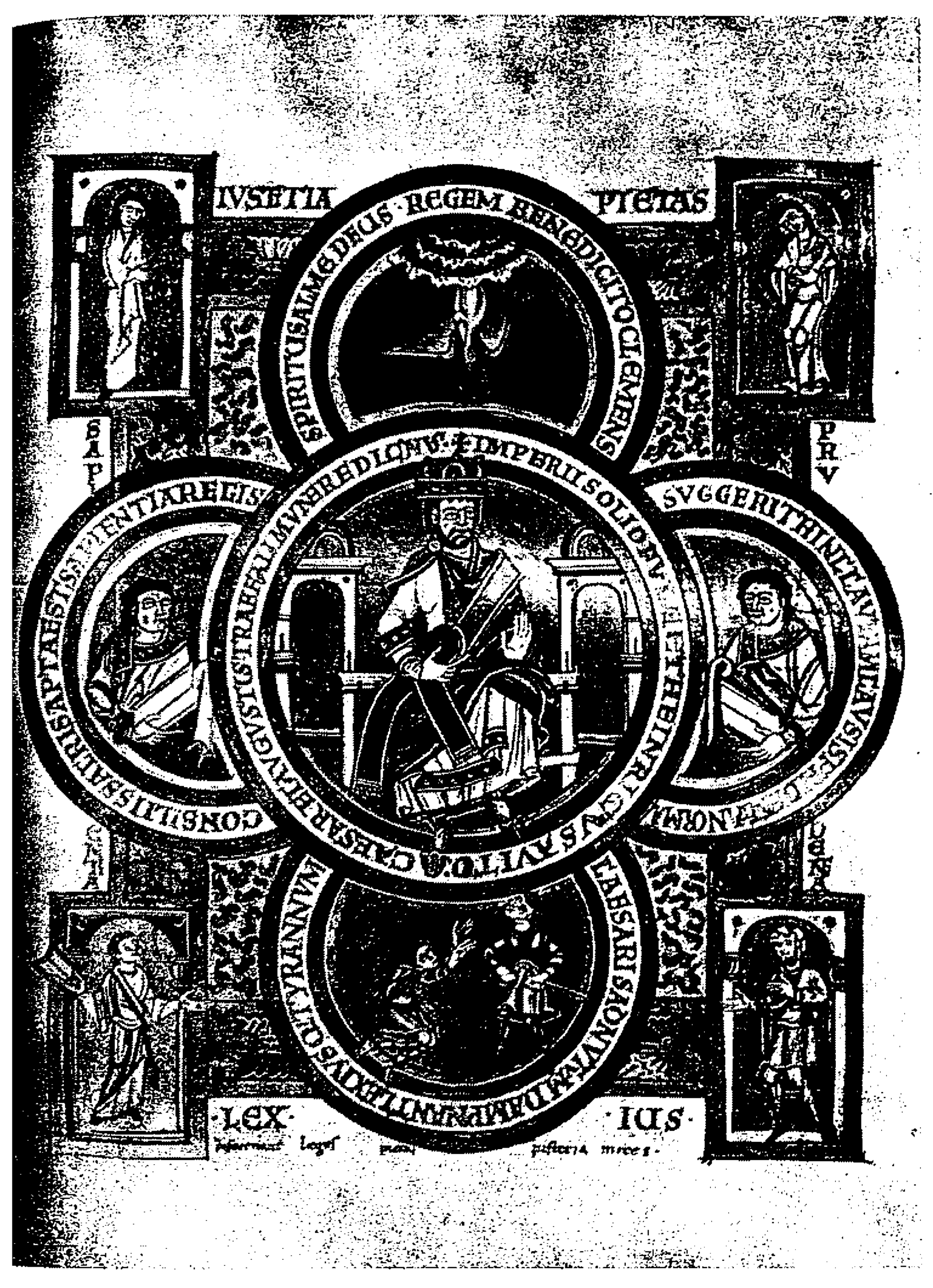
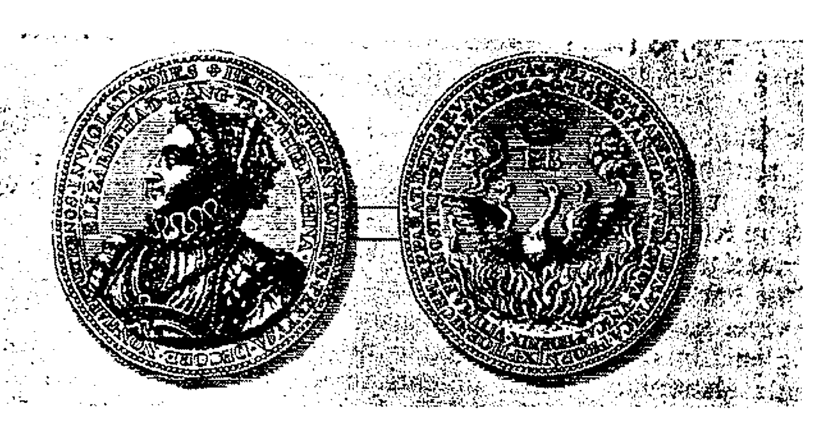
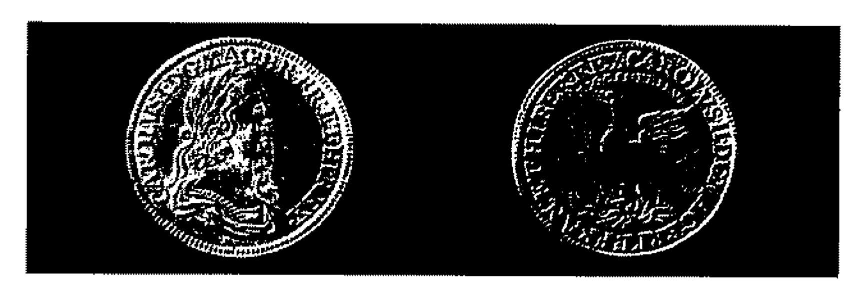


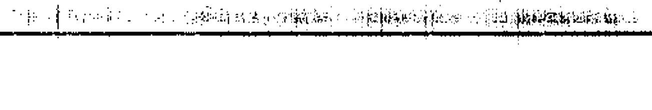
FIG. 20. El emperador Enrique II en calidad de juez
(Evangeliario de Monte Casino, 1022-1023 d.C.).




FIG. 21. Andrea Alciati: Emblema (1531).


FIG. 22. La reina Isabel: *Unica Phoenix* (medallón, 1603).


FIG. 23. El rey Carlos I y el rey Fénix Carlos II (medallón, 1649).



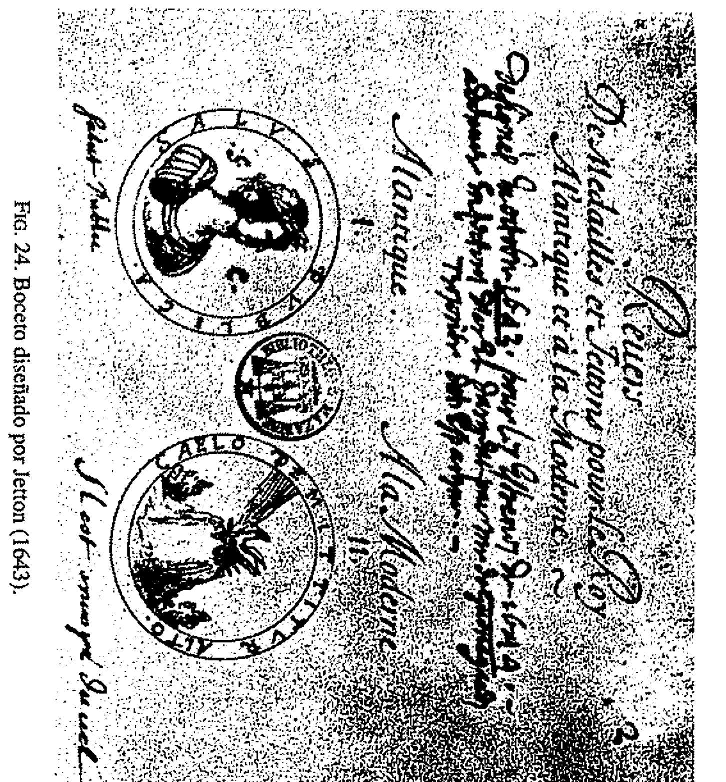

FIG. 24. Boceto diseñado por Jetton (1643).



FIG. 25. *Lit de Justice* de Luis XIV (boceto de un medallón).

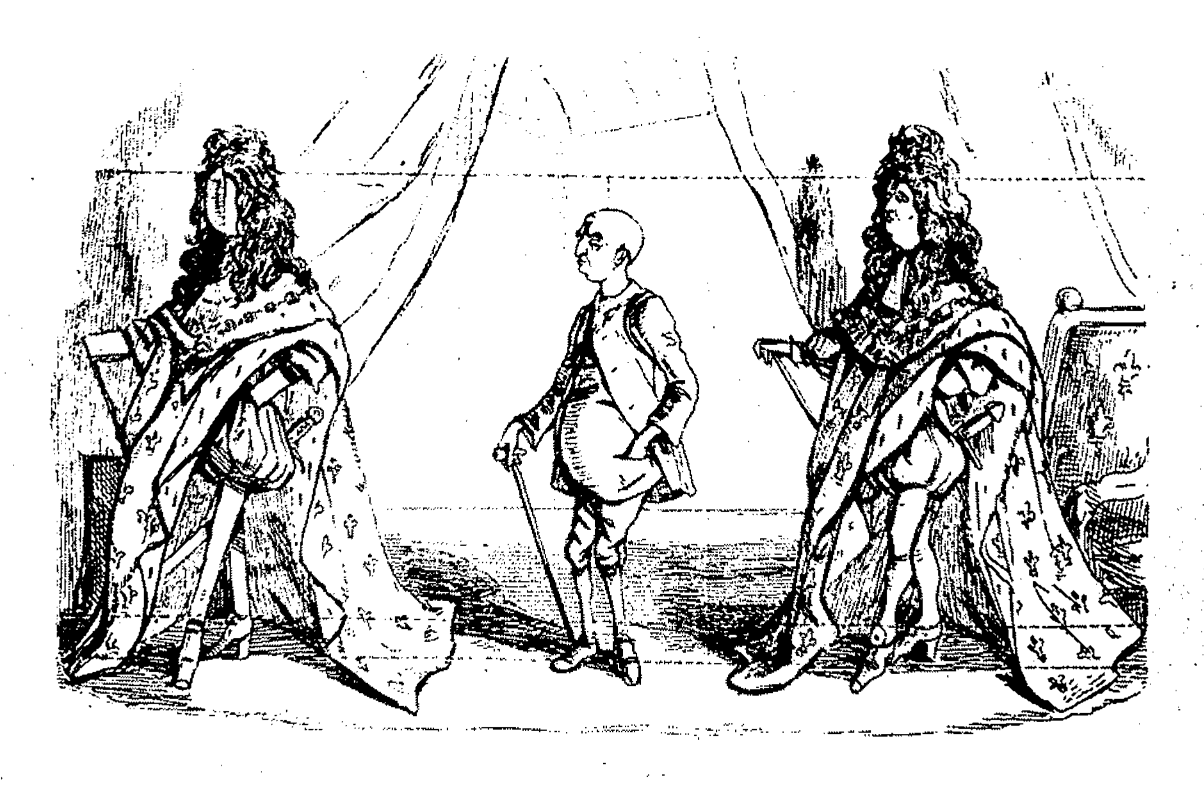


FIG. 26. Caricatura de Thackeray realizada a partir del retrato de Luis XIV obra de Rigaud.

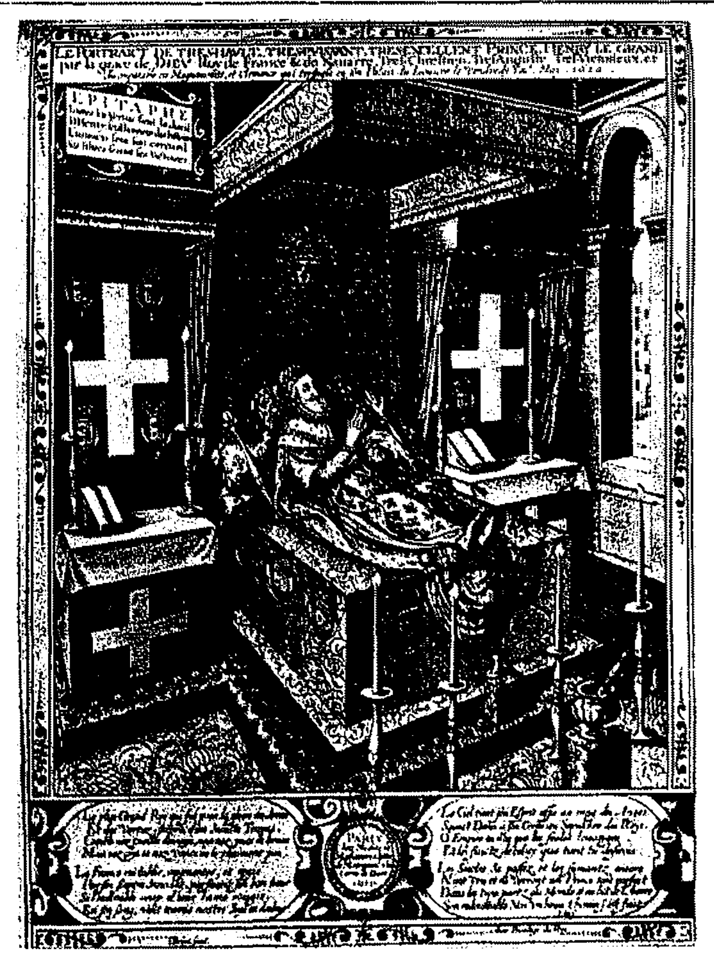




FIG. 27. El rey Enrique IV en el *Lit d'Honneur* (grabados, MS Clarembault, 1127).

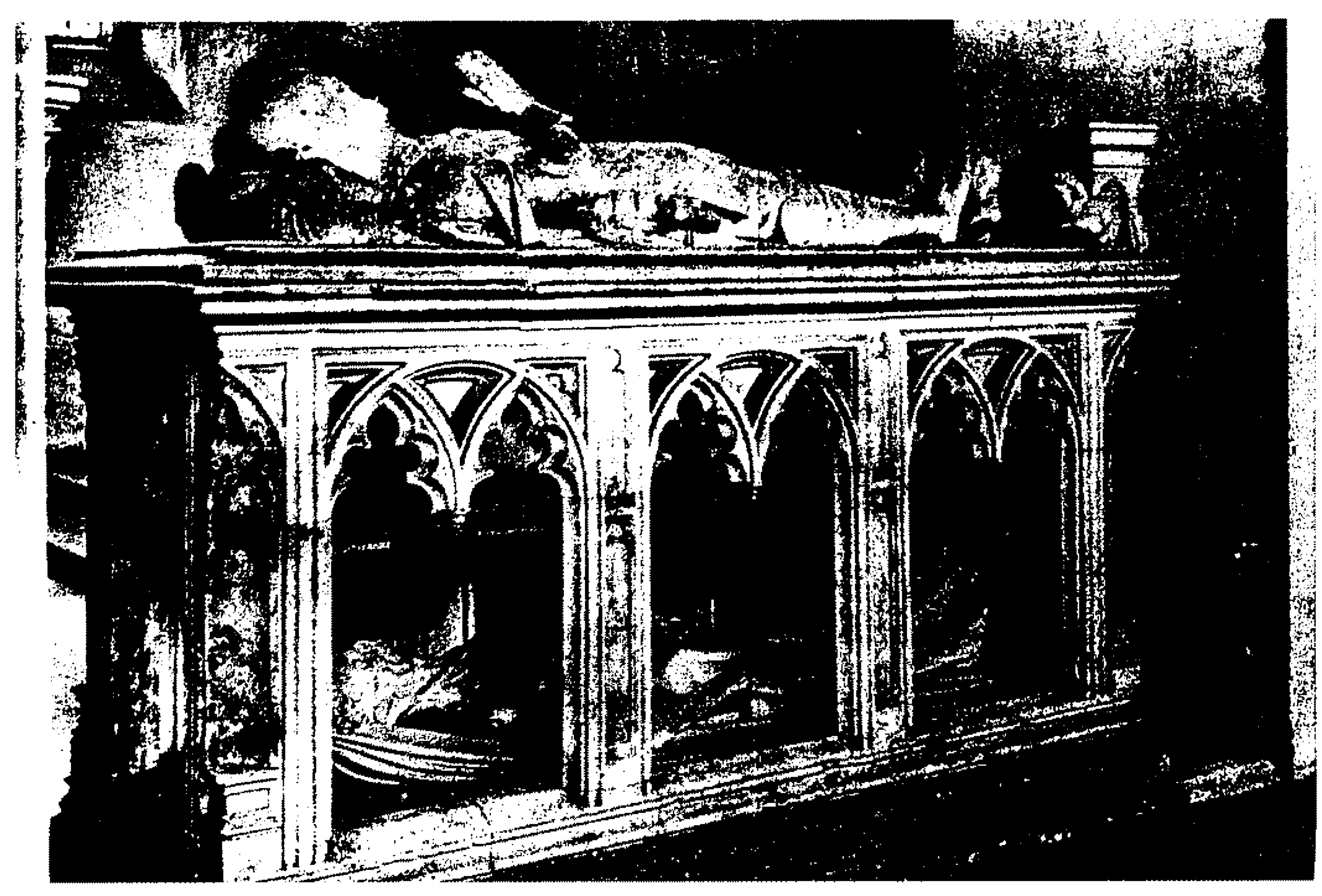


Fig. 28. Tumba de John Fitzalan, decimoséptimo conde de Arundel (h. 1435).

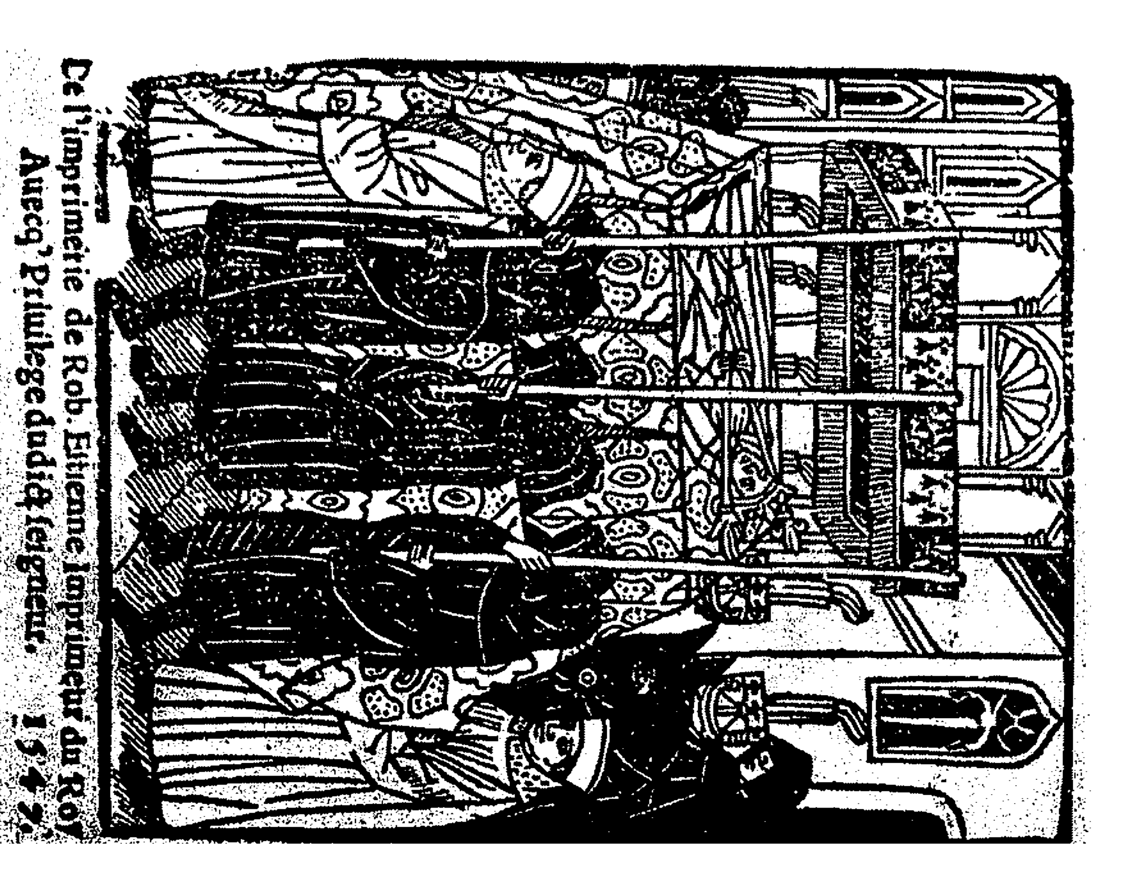


Fig. 29. La efigie bajo el baldaquino.

FIG. 30. Tumba del arzobispo Henry Chichele, catedral de Canterbury (1424).



FIG. 31. Tumba del obispo Thomas Beckington, catedral de Wells (h. 1451).


a. Póstumo y Hércules.


b. Probo y Sol invicto.

a. y b. Bustos emparejados


c. *Oriens Augusti.*
Aureus de Aureliano




d.-f. Bustos emparejados: Constantino y Sol invicto.

FIG. 32. Medallones y monedas romanos.

V

LA REALEZA POLITICÉNTRICA: *CORPUS MYSTICUM*

Las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, activas en todos los siglos de la Edad Media, produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos mutuos y los intercambios de insignias, símbolos políticos, prerrogativas y derechos honorarios se han venido realizando incesantemente entre los dirigentes espirituales y seculares de la sociedad cristiana[1]. El papa adornaba su tiara con una corona de oro, vestía la púrpura imperial, y era precedido por los estandartes imperiales cuando cabalgaba en solemne procesión por las calles de Roma. El emperador llevaba bajo la corona una mitra, calzaba los zapatos pontificios y vestía otros ropajes clericales, así como recibía en la coronación el anillo, al igual que el obispo[2]. Estos intercambios afectaron, en la Alta Edad Media, principalmente a las personas de los gobernantes, tanto espirituales como seculares, hasta que finalmente el *sacerdotium* tuvo una apariencia imperial y el *regnum* un toque clerical.

Se alcanzó un cierto grado de saturación a principios del siglo XIII, cuando los dignatarios espirituales y seculares se ataviaron con todos los atributos esenciales de su oficio. Sin embargo, los préstamos e intercambios entre estas dos órbitas no se quedaron ahí; sólo cambiaron los objetivos durante la Baja Edad Media, cuando el centro de gravedad se desplazó, por así decirlo, de los personajes gobernantes a los colectivos gobernados, a las nuevas monarquías nacionales y demás agregados políticos de la sociedad humana. En otras palabras, los intercambios entre Iglesia y Estado continuaron, pero el campo de influencia mutua se amplió desde los dignatarios individuales hasta las comunidades compactas y, por tanto, quedó determinado por todos los

[1] Véase, en general, Schramm, «Austausch», para el periodo anterior; véanse también mis *Laudes regiae*, pp. 129 ss.

[2] Sobre la mitra imperial y otros símbolos véase Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (*Schriften der MGH* XIII [Stuttgart, 1954]), especialmente las pp. 68 ss.

problemas legales y constitucionales que afectaban a la estructura e interpretación de los cuerpos políticos. Bajo la *pontificalis maiestas* del papa, que también era llamado «príncipe» y «verdadero emperador»[3], el aparato jerárquico de la Iglesia romana tendía a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía racional y absoluta asentada sobre una base mística, mientras que, al mismo tiempo, el Estado mostraba una tendencia progresiva a convertirse en una cuasi-Iglesia o corporación mística sobre una base racional.

Aunque muchas veces se ha pensado que las nuevas monarquías eran en muchos aspectos «iglesias» por transferencia, otras tantas se ha descrito en detalle hasta qué punto las sociedades bajomedieval y moderna fueron de hecho influenciadas por el modelo eclesiástico, especialmente por aquel globalizador prototipo espiritual de los conceptos corporativos, el *corpus mysticum* de la Iglesia.

1. *Corpus Ecclesiae mysticum*

La doctrina corporativa de la Iglesia romana fue resumida y elevada a dogma por el papa Bonifacio VIII, en 1302, en las frases lapidarias de la bula *Unam sanctam:*

> En razón de la fe estamos obligados a creer en una santa Iglesia, católica y también apostólica... sin la cual no hay ni salvación ni remisión de los pecados... que representa un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios.

El contexto general de la bula no deja duda sobre el vertido de la frase introductoria. Revela el esfuerzo supremo por parte del poder, espiritual para contestar y, en lo posible, superar el reto de la incipiente autosuficiencia de los cuerpos políticos seculares. El papa Bonifacio era partidario de colocar a las entidades políticas en lo que él consideraba su lugar apropiado, y por tanto insistía una y otra vez en aquel punto de vista jerárquico según el cual los cuerpos políticos tenían un carácter puramente funcional *dentro* de la comunidad mundial del *corpus mysticum Christi,* que era la Iglesia, cuya cabeza era Cristo, y cuya cabeza visible era el vicario de Cristo: el pontífice romano[4].

---

[3] Sobre el título *pontificalis maiestas,* véase Mochi Onory, *Fonti,* p. 113; cfr. *Laudes regiae,* p. 140, nn. 94 y 95.

[4] Ladner, «Aspects», especialmente las pp. 409 ss.; también su trabajo más reciente, «The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis», en *Sacerdocio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae XVIII; 1954), pp. 49-77, y especialmente la 53 ss. La bibliografía sobre el *corpus mysticum* es muy amplia en la actualidad, especialmente tras la publicación de la encíclica *Mystici corporis* de 1943; para un estudio detallado de fecha más reciente véase É. Mersch, *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique* (2 vols., Lovaina, 1933). Una excelente evaluación sobre la historia de las ideas es la expuesta por H. de Lubac, *Corpus mysticum* (París,

La Iglesia como cuerpo místico de Cristo –y esto quiere decir: la sociedad cristiana compuesta por todos los creyentes pasados, presentes y futuros, reales y potenciales[5]– puede parecerle al historiador un concepto tan típicamente medieval y tan tradicional que tienda fácilmente a olvidar cuán relativamente nueva era esa noción cuando Bonifacio VIII puso a prueba su eficacia y su fuerza utilizándola como arma en su lucha a vida o muerte contra Felipe el Hermoso de Francia. El concepto de Iglesia como *corpus Christi* viene, desde luego, de san Pablo[6]; pero el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica y es menos antiguo de lo que pudiera parecer. Hizo su primera aparición en la época carolingia y empezó a cobrar importancia en el curso de la controversia acerca de la eucaristía que durante años mantuvieron Pascasio Radperto y Ratramno, ambos del monasterio de Corbie. Ratramno señaló en una ocasión que el cuerpo en el que Cristo había sufrido era su «propio y verdadero cuerpo» (*proprium et verum corpus*), mientras que la eucaristía era su *corpus mysticum*. Es probable que Ratramno se estuviera apoyando en la autoridad de Rhabano Mauro, quien poco antes había afirmado que en el ámbito de la Iglesia el *corpus mysticum* –significando la eucaristía– era administrado por el oficio sacerdotal[7].

Fue, por tanto, en los dominios del dogma y la liturgia donde se originó este concepto cuya trascendencia universal y últimas consecuencias nunca podrán valorarse suficientemente. *Corpus mysticum*, en el lenguaje de los teólogos carolingios, no se refería al cuerpo de la Iglesia ni a la unidad y unicidad de la sociedad cristiana, sino a la hostia consagrada. Éste fue, por muchos siglos, aunque con algunas excepciones, el significado oficial del «cuerpo místico», mientras que a la Iglesia o sociedad

[2]1949), y en su *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), pp. 257-302, 429-480, y XXX (1940), pp. 40-80, 191-226; en las páginas que siguen me he limitado a extraer la riqueza de su material (la mayoría del cual me era inaccesible), y sus ideas. Sobre el escolasticismo temprano, véase también F. Holböck, *Der Eucharistische und der Mystiche Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma, 1941). El muy importante libro de B. Tierney, *Foundations of the Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S., IV; Cambridge, 1955), apareció demasiado tarde para poder ser contemplado aquí; véase especialmente la parte II, pp. 87 ss., 132 ss.

[5] Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. VIII, a. 3.

[6] Sobre la metáfora de san Pablo, véase I Co 12, 12 y 27; y también 6, 15; Ef 4, 4, 16, 25; y 5, 30; Col 2, 19. El estudio de T. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (Düsseldorf, 1951), no estuvo a mi alcance en aquel entonces. Para el lugar que ocupa el concepto organológico de san Pablo dentro de la tradición filosófica antigua, véase W. Nestle, «Die Fabel des Menenius Agrippa», *Klio* XXI (1926-27), pp. 358 ss., véase también su *Griechische Studien* (1948), pp. 502 ss.; el estudio de A. Ehrhardt, «Das *Corpus Christi* und die Korporationen im spät-römischen Recht», *ZfRG*, rom. Abt. LXX (1953), pp. 299-347, y LXXI (1954), pp. 25-40, también está relacionado con dicho problema, así como el «Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica», en *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milán, 1939), IV, pp. 37-82, de M. Roberti.

[7] Sobre la controversia carolingia, véase Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 39 ss.; cfr. pp. 41 ss. Sobre Rhabano Mauro, *De clericorum institutione*, I, c. 33, *PL*, CVII, 324A.

cristiana se le siguió llamando *corpus Christi* de acuerdo con la terminología de san Pablo. Fue sólo en el curso de una evolución extraña y sorprendente –*un curieux chassé-croisé*[8]– que finalmente, alrededor del siglo XII, aquellas designaciones cambiaron de significado. El cambio puede asociarse vagamente con la gran disputa del siglo XI acerca de la transubstanciación. Como respuesta a las doctrinas de Berenguer de Tours y a las enseñanzas de sectarios heréticos, que tendían a espiritualizar y mistificar el sacramento del altar, la Iglesia se vio obligada a insistir enfáticamente en la presencia, no espiritual o mística, sino *real* del Cristo divino y humano en la eucaristía. El pan consagrado se denominó ahora, muy significativamente, el *corpus verum* o *corpus naturale,* o simplemente *corpus Christi,* nombre bajo el cual también fue instituida la fiesta del Corpus Christi, por la Iglesia de Occidente, en 1264[9]. Es decir, el término paulino que originariamente designaba a la Iglesia cristiana empezó ahora a designar a la hostia consagrada; por contra, la noción de *corpus mysticum*, hasta el momento utilizada para describir la hostia, se transfirió paulatinamente –después de 1150– a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana, unida en el sacramento del altar. En resumen, la expresión «cuerpo místico», que tenía originalmente un sentido litúrgico o sacramental, tomó una connotación sociológica. Y fue finalmente con ese sentido sociológico relativamente nuevo con el que Bonifacio VIII definió la Iglesia como «un cuerpo *místico* cuya cabeza es Cristo».

Concomitante con el nuevo énfasis que se daba a la presencia real de Cristo en el sacramento –doctrina que culminó finalmente en el dogma de la transubstanciación del año 1215, por el cual la eucaristía recibió la designación oficial de *corpus verum*– fue la evolución del término *corpus mysticum* como designación de la Iglesia en sus aspectos institucionales y eclesiológicos. Se adoptó en un momento crítico de la historia de la Iglesia. Después de la Querella de las Investiduras surgió, por muchos motivos, el «peligro de insistir demasiado sobre el lado institucional y corporativo de la Iglesia» como cuerpo político[10]. Era el principio del fenómeno llamado secularización de la Iglesia medieval, proceso que en términos

---

[8] Lubac, p. 88.

[9] Sobre la reacción contra Berenguer, véase Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 104 ss., 162 ss., y sobre la «inversión» en general véase la página 19. En cuanto a la institución de la festividad del Corpus Christi, véase P. Browe, «Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1928), pp. 107-143, que también recopiló las primeras fuentes en su *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Münster, 1934); para los estudios más recientes, consúltese A. Strittmatter, en *Traditio* V (1947), pp. 396 ss.

[10] Ladner, «Aspects», p. 415, quien observó e insistió enérgicamente sobre las relaciones entre la nueva interpretación del *corpus mysticum* y el desarrollo eclesiástico-político y constitucional en el siglo XIII; para algunas observaciones afines, consúltese G. Le Bras, «Le droit romain au service de la domination pontificale», *Revue historique de droit français et étranger* XXVII (1949), p. 349.

generales se apoyaba sobre la interpretación más intencionadamente «mística» del cuerpo administrativo y del aparato técnico de la jerarquía. El nuevo término del *corpus mysticum,* que santificaba, por así decirlo, simultáneamente al *Corpus Christi Juridicum*[11], esto es, la gigantesca gerencia jurídica y económica sobre la que descansaba la *Ecclesia militans*, unía el edificio del organismo visible de la Iglesia con la esfera litúrgica anterior; pero al mismo tiempo situaba a la Iglesia como cuerpo político, o como organismo político y legal, al mismo nivel que los cuerpos políticos seculares que comenzaban entonces a afirmarse como entidades autosuficientes. En este sentido, la nueva designación eclesiológica de *corpus mysticum* encajaba con las aspiraciones más generales de aquella época: la santificación de los gobiernos seculares a la vez que sus instituciones administrativas. Cuando en el siglo XII la Iglesia, incluyendo la burocracia clerical, se estableció como el «cuerpo místico de Cristo», el sector secular del mundo se proclamó el «santo Imperio». Esto no implica que hubiese causalidad ni en un sentido ni en otro. Solamente indica la actividad de los impulsos y ambiciones interrelacionados mediante los cuales el *corpus mysticum* espiritual y el *sacrum imperium* secular emergieron simultáneamente, alrededor de la mitad del siglo XII[12].

Es cierto que ya por aquel entonces la expresión *corpus mysticum* como designación del cuerpo corporativo eclesiológico sólo se encontraba ocasionalmente. Sin embargo, fue entonces cuando tanto los teólogos como los canonistas empezaron a distinguir entre los «dos cuerpos del Señor»: uno, el *corpus verum* individual del altar, la hostia; y el otro, el *corpus mysticum* colectivo, la Iglesia[13]. Alrededor de 1200, Simón de Tournai, que empezó a enseñar en París en 1165, escribió:

> Dos son los cuerpos de Cristo; el cuerpo humano material, que recibió de la Virgen, y el cuerpo espiritual colegiado, el colegio eclesiástico[14].

Dejaremos a un lado la cuestión de si, y hasta qué punto, el lenguaje corporativo pudo haber sido un ingrediente en la descripción que hizo Simón de Tournai del cuerpo suprapersonal de Cristo como un *spirituale collegio,* un *collegium ecclesiasticum.* Lo que importa aquí es que la distinción entre los dos cuerpos de Cristo no era, sencillamente, idéntica a la

---

[11] Esta útil idea, citada por Ladner en su «The Concepts of Ecclesia, etc.», p. 53, n. 2, fue introducida por A. Stickler en su «Der Schwerterbegriff bei Huguccio», *Ephemerides Iuris Canonici* III (1947), p. 216, y la utiliza como argumento en contra del *corpus Christi mysticum.*

[12] Parece que la expresión *sacrum imperium* apareció por primera vez, de forma sistemática, bajo el reinado de Federico I, en 1157; *MGH, Const.,* I, p. 224, núm. 161; cfr. Kern, *Gottesgnadentum,* p. 134, n. 245.

[13] Lubac, *Corpus mysticum,* pp. 116 ss.

[14] «Duo sunt corpora Christi. Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum», citada por Lubac en la p. 122 de su *Corpus mysticum.*

antigua distinción cristológica entre las *dos naturalezas* de Cristo, la divina y la humana. Lo que Simón de Tournai estableció fue más bien una distinción sociológica entre un cuerpo individual y un cuerpo colectivo, una distinción que ya había expuesto con mucha claridad su contemporáneo Gregorio de Bérgamo, quien explicaba:

> Uno es el cuerpo del sacramento, y otro es el cuerpo del cual es sacramento... Un cuerpo de Cristo que es Él mismo, y otro cuerpo del que es la cabeza[15].

En los escritos de otros autores de esa época encontramos dicotomías similares. Guiberto de Nogent, por ejemplo, estudió el «cuerpo bipartito del Señor» (Corpus *dominicum bipertitum)* y distinguió entre el *corpus principale,* el cuerpo individual como prototipo, y el *corpus mysticum,* al que también llamó *corpus figuratum;* sostenía que Cristo había tenido la intención de llevar a la humanidad desde su *corpus principale* individual hasta su *corpus mysticum* supraindividual[16]. Los eruditos de en torno a 1200 –Sicardo de Cremona, por ejemplo, o Lotario de Segni (más tarde Inocencio III)– distinguían casi siempre, en sus discusiones acerca del sacramento del altar, entre el cuerpo individual *(corpus personale)* y el cuerpo colectivo *(corpus mysticum)* de Cristo. En el primer cuarto del siglo XIII, Guillermo de Auxerre reflexionaba sobre el *duplex corpus Christi* y contrastaba el cuerpo natural *(corpus naturale)* con el *corpus mysticum*[17].

Aquí, finalmente, en esa nueva afirmación de los «dos cuerpos del Señor» –en los cuerpos natural y místico, personal y corporativo, individual y colectivo– es donde parece que se encuentra el precedente concreto de los «dos cuerpos del rey». Todavía queda por ver si estaban en vigor las interrelaciones entre las esferas eclesiológica y política.

Debe recordarse que las definiciones antes citadas estaban todavía asociadas, más o menos directamente, con la eucaristía y la esfera litúrgica en general. Sin embargo, el cambio terminológico por el cual la hostia consagrada se convertía en el *corpus naturale,* y el cuerpo social de la Iglesia se convertía en el *corpus mysticum,* coincidió con aquel momento de la historia del pen-

---

[15] Gregorio de Bérgamo, *De veritate corporis Christi,* c. 18, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879), vol. XXXIX, pp. 75 ss.: «Aliud est corpus, quod sacramentum est, aliud corpus, cuius sacramentum est...: Christi corpus, quod videlicet ipse est, aliud autem corpus, cuius ipse caput est». Cfr. Lubac, *Corpus mysticum,* p. 185.

[16] Guiberto de Nogent, *De pignoribus sanctorum,* II, *PL,* CLVI, 629, 634C *(corpus figuratum),* y 650A: «... a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere». Cfr. Lubac, *Corpus mysticum,* p. 46, quien interpreta (p. 93) la palabra *principalis* como equivalente a la griega πρωτότυπον.

[17] Lubac, *ibid.,* pp. 123 ss., y también la p. 185 (n. 155), donde se citan más ejemplos sobre el *duplex corpus Christi.*

samiento occidental en el cual las doctrinas de la estructura corporativa de la sociedad comenzaban a prevalecer sobre las teorías políticas de Occidente, y a moldear de forma muy significativa y decisiva el pensamiento político de la Alta y Baja Edad Media[18]. Fue en esa época –por mencionar sólo un ejemplo clásico– en la que Juan de Salisbury escribió aquellos famosos capítulos del *Policraticus* en los que comparaba, al estilo de Plutarco, el bien común de la república con el organismo del cuerpo humano, un símil que también era popular entre los juristas[19]. Comparaciones similares de la Iglesia con el cuerpo humano, promovidas por san Pablo (I Co 12, 14 ss.), se encuentran esporádicamente a lo largo de la Edad Media, y sólo fue una adaptación a la nueva terminología lo que hizo Isaac de Stella, contemporáneo de Juan de Salisbury, al aplicar con gran precisión la metáfora del cuerpo humano al *corpus mysticum*, cuya cabeza era Cristo y cuyos miembros eran los arzobispos, obispos y otros funcionarios de la Iglesia[20]. Es decir, el sistema de imágenes antropomórficas se transfirió, de hecho, a la Iglesia, como «cuerpo místico de Cristo» en un sentido espiritual, y a la Iglesia como organismo administrativo al que igualmente se denominaba *corpus mysticum*.

El modelo orgánico proporcionó la interpretación estereotipada del *corpus mysticum* en el siglo XIII, particularmente después de que santo Tomás de Aquino hubiese ya comenzado a aplicar libremente el término «cuerpo místico» a la Iglesia como fenómeno social. En muchos aspectos, permanecía dentro de la tradición. Al igual que Isaac de Stella y otros, comparó el *corpus mysticum* con el cuerpo natural del hombre:

> De la misma manera que la Iglesia entera es llamada cuerpo místico por su similitud con el cuerpo natural del hombre y por la diversidad de miembros, también Cristo es llamado la «cabeza» de la Iglesia...[21].

---

18 Para lo que sigue, véase Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 546 ss.; véase también Nestle, «Menenius Agrippa» (*supra*, n. 6), sobre el modelo antiguo.

19 Juan de Salisbury, *Policraticus*, V, pp. 2 ss., 540a, Webb, I, pp. 282 ss., alega que sus metáforas provienen de la *Institutio Traiani* de Plutarco; véase H. Liebeschütz, «John of Salisbury and Pseudo-Plutarch», *Warburg Journal* VI (1943), pp. 33-39, quien insinúa que el Pseudo-Plutarco no era otro sino el mismo Juan de Salisbury; consúltese, no obstante, sobre el particular, A. Momigliano, *ibid.* XII (1949), pp. 189 ss.: acerca de juristas contemporáneos, véase, por ejemplo, Fitting, *Jurist. Schriften*, p. 148, 23 ss., glosa al «*princeps*» (más adelante, nota 42).

20 Isaac de Stella, *Serm.* XXXIV, *PL*, CXCIV, 1801*C*; Lubac, *Corpus mysticum*, p. 120. De Stella comparaba a Cristo con la raíz de un árbol («in hoc mystico corpore *sub* uno capite Christo et *una radice*... membra multa sunt»), un árbol con las raíces en la parte superior y que se ramificaban hacia abajo en dirección a la tierra; Lubac, muy acertadamente, denomina a este cuerpo místico «semblable à un arbre renversé». Ese extraño árbol invertido, sin embargo, tiene una larga historia que se remonta al *Timaeus*, 90a de Platón, donde –de acuerdo con la fisiología antigua de las plantas, según la cual la raíz de una planta constituye su «cabeza»– a la cabeza del hombre también se le denomina ῥίζα, es decir, la raíz. Dicha raíz está suspendida y «gobierna todo el cuerpo» (ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα). La metáfora tiene una historia muy compleja; véase el estudio de O. J. Maenchen-Helfen, *The Inverted Three*, en el que ha recopilado sobre todo datos arqueológicos.

21 Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. VIII, 1; Gierke, *Gen. R.*, III, p. 518, n. 7; Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 127 ss., nn. 60-64, que ha recopilado los diferentes pasajes en cuestión.

Es evidente que santo Tomás era todavía plenamente consciente del hecho de que el cuerpo místico pertenecía a la esfera sacramental, y de que el *corpus mysticum* debía contraponerse con el *corpus verum*, representado por la hostia consagrada. Sin embargo, también él hablaba de los dos cuerpos –el verdadero y el místico–, sin hacer referencia al pan de la eucaristía. En sus enseñanzas, el «cuerpo verdadero» tenía constantemente el significado no del Cristo eucarístico del altar, sino Cristo como ser individual, físico y de carne y hueso, cuyo «natural» individual se había convertido sociológicamente en el modelo del cuerpo supraindividual colectivo de la Iglesia: *corpus Christi mysticum... ad similitudinem corporis Christi veri*[22]. En otras palabras, la tradicional imagen antropomórfica que comparaba la Iglesia y sus miembros con un cuerpo humano fue desplazada por otra comparación más específica: la Iglesia como un *corpus mysticum* comparada con el cuerpo individual de Cristo, con su *corpus verum* o *naturale*. Además, *corpus verum* cesó paulatinamente de significar sólo la «presencia real» de Cristo en el sacramento, y tampoco retuvo un sentido y una función estrictamente sacramental. El cuerpo natural individual de Cristo se entendía como un organismo que iba adquiriendo funciones sociales y corporativas: servían con cabeza y miembros, como prototipo e individualización de un colectivo supraindividual; la Iglesia como *corpus mysticum*.

Este desarrollo no se detuvo en este punto. Santo Tomás usaba, con bastante frecuencia, el término de *corpus Ecclesiae mysticum*, «el cuerpo místico de la Iglesia». Hasta entonces había sido costumbre hablar de la Iglesia como el «cuerpo místico de Cristo» *(corpus Christi mysticum)*, que únicamente tiene sentido desde el punto de vista sacramental. Sin embargo, la Iglesia, que había sido el cuerpo místico de Cristo, se convirtió ahora en un cuerpo místico por derecho propio[23]. Es decir, el organismo de la Iglesia se convirtió en un «cuerpo místico» en un sentido casi jurídico: una corporación mística. El cambio de terminología no se produjo por azar. Significaba un paso más hacia la convergencia de la institución corporativa clerical del *corpus ecclesiae iuridicum* con el *corpus ecclesiae mysticum* y, por tanto, hacia la «secularización» de la noción del «cuerpo místico». En esta evolución el propio santo Tomás tiene una importancia crucial, pues no en vano el *Doctor angelicus* consideró apropiado, en varias ocasiones, sustituir el lenguaje litúrgico por el jurídico.

El término *corpus mysticum*, a pesar de todas las connotaciones sociológicas y organológicas que había adquirido, mantenía, sin embargo, un claro matiz sacramental, sencillamente porque la palabra «cuerpo» recordaba todavía el sacrificio consagrado. El último vínculo que guardaba con el altar fue cortado, empero, por las palabras de santo Tomás: «Puede decirse que la ca-

[22] Lubac, *Corpus mysticum*, p. 129, n. 71.

[23] Lubac, *Corpus mysticum*, p. 128, n. 63., donde insiste con especial énfasis acerca de estos cambios.

beza, junto con los miembros, es como una persona mística»[24]. Nada podía ser más sorprendente que esta sustitución *bona fide* de *corpus mysticum* por *persona mystica*. Aquí la misteriosa materialidad que aún albergaba el término *corpus mysticum* –cualquiera que fuesen sus connotaciones– ha sido abandonada: «El *Corpus Christi* se ha transformado en una corporación de Cristo»[25]. Ha sido sustituido por una abstracción jurídica, la «*persona* mística», una noción reminiscente, y en realidad sinónima de la «persona ficticia», la *persona repraesentata* o *ficta*, que los juristas habían introducido en el pensamiento jurídico, y que puede encontrarse en el transfondo de muchas teorías políticas de la Baja Edad Media[26].

Es innegable que el antiguo concepto litúrgico de *corpus mysticum* se desvaneció sólo para ser transformado en una noción sociológica, organológica o jurídica un tanto incolora. Se ha observado –al parecer, correctamente– que esta «degeneración» se hizo notar muy especialmente en el círculo de teólogos cercanos al papa Bonifacio VIII[27]. Esto es, sin duda, cierto en relación con los adeptos al papa de principios del siglo XIV. En sus escritos, especialmente los más tardíos, la Iglesia se presentaba como un «gobierno de la cristiandad» –*regnum ecclesiasticum* o *principatus ecclesiasticus, apostolicus, papalis*[28]–, de modo que hasta un civilista como,

---

[24] Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. XLVIII, a. 2: «Dicendum quod caput et membra sunt quasi una *persona mystica*». Véase Lubac, *ibid.*, p. 127, n. 60, donde se mencionan ciertos pasajes similares.

[25] R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (Múnich y Leipzig, 1908), p. 582: «Aus dem Körper Christi hat sich die Kirche in eine Körperschaft Christi verwandelt».

[26] Véase Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 246 ss., sobre el desarrollo general; consúltese también G. de Lagarde, *Ockham et son temps* (París, 1942), pp. 116 ss., sobre la *persona representata*. Véase, asimismo, el comentario de Le Bras, «Le droit romain» (véase lo dicho anteriormente, en n. 10), p. 349, en relación con el *corpus mysticum* político, al que denomina «un concept... que l'on en venait à classer dan l'album des personnes juridiques».

[27] Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 130 ss., donde se reúne información muy interesante en relación con la degeneración del concepto del *corpus mysticum*. La interpretación legal de este concepto no es para nada sorprendente en una época en la que a menudo se discutía la cuestión de si el alma de los cristianos estaba mejor en manos de un jurista o en las de un teólogo, en su calidad de pontífice supremo; véase M. Grabmann, «Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde», *Eichmann Festschrift* (Paderborn, 1941), que trata a Godofredo de Fontaines y a Agustín Triunfo; M. Maccarrone ha aportado datos suplementarios acerca de este tema (Francesco Caracciolo) en su «Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* V (1951), p. 20, artículo en el que se expone hábilmente el profundo sentimiento de disgusto de Dante hacia la dominación que los juristas ejercían dentro de la Iglesia.

[28] La expresión *regnum ecclesiasticum* era muy corriente en el siglo XIII; véase, por ejemplo, Alejandro de Roes, *Memoriale*, cc. 14, 24, 37, 38, y *Notitia saeculi*, c. 8, ed. H. Grundmann y H. Heimpel, *Die Schriften des Alexander von Roes* (Deutsches Mittelalter: Kritische Studientexte der *MGH*, IV, Weimar, 1949), pp. 32, 46, 66 y 78; consúltese también Lubac, *Corpus mysticum*, p. 129, sobre Jacobo de Viterbo; y Scholz, *Publizistik*, pp. 140 ss. Véase de nuevo Scholz, *Streitschriften*, I, p. 252, en relación con el *principatus christianus* (Anónimo); y II, pp. 34 y 42, en relación con el *principatus ecclesiasticus* (Petrus de Lutra); II, pp. 456 ss., 468, 479; sobre el *principatus papalis* y *apostolicus* (Ockham), consúltese, una vez más, Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischen Denker und sein «Breviloquium de principatu tyrannico»* (Leipzig, 1944), pp. 59 ss., y *passim*; sobre *politia christiana*, véase nuevamente Scholz, *Streitschriften*, I, pp. 252 ss., II, pp. 142 ss. y *passim*; también Ladner, «Aspects», p. 412, n. 34, y Lubac, *Corpus mysticum*, p. 126.

por ejemplo, Lucas de Penna, al citar a santo Tomás, llegaba a decir: «De donde la Iglesia se compara con una congregación política de hombres, y el papa es como un rey en su propio reino en virtud de la plenitud de su potestad»[29]. Y, hasta tal punto, que la Iglesia era interpretada como un gobierno, al igual que cualquier otra corporación secular, y a la noción misma de *corpus mysticum* se le dio una carga de contenido político secular. Sobre todo, la noción litúrgica original, que había servido para ensalzar a la Iglesia unida en el sacramento, comenzó a utilizarse en la Iglesia jerárquica para ensalzar la calidad papal como imperial, «príncipe primero que mueve y dirige todo el gobierno de la Cristiandad» *(primus princeps movens et regulans totam politiam Christianam)*[30]. Encontramos ahora todos aquellos símiles, metáforas y analogías ya conocidos, centrados en el nuevo *primum mobile,* el papa como vicario de Cristo.

> Al igual que todos los miembros del cuerpo natural están dirigidos por la cabeza, también todos los fieles del cuerpo místico *de la Iglesia* lo están por la cabeza de la Iglesia, el pontífice romano»[31].

Las implicaciones de los cambios terminológicos se hacen patentes: el papa podía ser la cabeza del cuerpo místico «de la Iglesia» como corporación, gobierno o *regnum* más fácilmente que cabeza del «cuerpo místico de Cristo». Sin embargo, incluso esto último no le resultaba inalcanzable. Para probar que no importaba que el papa residiese en Roma o en Aviñón, puesto que él era la Iglesia[32], Álvaro Pelayo afirmó:

> La Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo... Y la comunidad de los católicos... no está definida por las murallas [de Roma]. El cuerpo místico

n. 55, donde se cita al catecismo romano, según el cual el poder sacerdotal del clero *(potestas ordinis)* se atribuye al *corpus verum* (la eucaristía), mientras que el poder político *(iurisdictionis potestas)* se refiere al cuerpo místico de Cristo. De esta forma, tanto el cuerpo natural como el cuerpo místico se convierten en la fuente de la *potestas* del clero, mientras que el cuerpo místico por sí solo representa al origen del poder jurisdiccional. Sobre esta doctrina, véase Jacobo de Viterbo, *De regimine christiano,* cc. 4-5, ed. H.-X. Arquillière (París, 1926), pp. 199 ss., p. 201.

[29] Lucas de Penna, al *C.* 11, 58, 7, n. 8 (Lyon, 1582), p. 563: «Unde et ecclesia comparatur congregationi hominum politicae et papa est quasi rex in regno propter plenitudinem potestatis» (refiriéndose a santo Tomás, *Summa theol.*, Suppl. III q. XXVI, a. 3); sobre la *plenitudo potestatis* papal, véase Ladner, «Concepts», pp. 60 ss., 67, n. 64.

[30] Consúltese Scholz, *Streitschriften,* I, p. 253, en relación con el opúsculo anónimo: *De potestate ecclesiae* (siglo XIV).

[31] Hermann von Schilditz, *Contra hereticos,* II, c. 3, ed. Scholz, *Streitschriften,* II, pp. 143 ss.

[32] Sobre la famosa fórmula «Summus pontifex qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia», véase Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate,* III, c. 12, ed. Scholz (Weimar, 1929), p. 209; véase también Scholz, *Publizistik,* p. 60. La oposición contra tal criterio de identificación surgió inmediatamente después del año 1300, y el decretalista Panormitano (m. 1453) expone su punto de vista al respecto con absoluta claridad: «Caput et sponsus est ipse Episcopus [Christus]; papa autem est vicarius Episcopi, et non vere caput Ecclesiae». Consúltese Lubac, *Corpus mysticum,* p. 131, n. 85.

de Cristo está allí donde está la cabeza, el papa (*Corpus Christi mysticum ubi est, ubi est caput, scilicet papa)*[33].

Ubi est fiscus, ibi est imperium era el giro que Baldo le había dado a la antigua máxima de «Roma está allí donde está el emperador»[34]. Que Roma está allí donde está el papa –«aun cuando estuviera recluido en la choza de un campesino»– era un dicho que repetían una y otra vez los canonistas, los cuales vincularon también Jerusalén, el monte Sión, los *limina Apostolorum* y la «patria común» a la persona del papa[35]. Era bastante

---

[33] N. Jung, *Alvaro Pelayo* (*L'Église et l'état au moyen âge*, III; París, 1931), p. 150, n. 2, cita el pasaje, pero omite la segunda frase, que es decisiva. Véase Scholz, *Streitschriften*, II, pp. 506 ss. El tema podría recordarle a uno a san Ignacio, en *Ad Smyrn.*, VIII, 2, traducido normalmente como «Donde está el obispo, está la Iglesia» (véase, por ejemplo, H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* [Berlín, 1936], II, 49). Sin embargo, el texto, de hecho, dice: «Donde está Cristo, está la Iglesia católica», así como, acerca del obispo, que «donde él aparezca, allí estará la multitud» –es decir, la gente se congregará en el lugar donde se halle el obispo.

[34] Baldo, al *C.* 10, 1, n. 13, fol. 232 (véase *infra*, cap. IV, n. 276). Sobre el origen de la máxima, véase Herodiano, I, 6, 5 (ἐκεῖ τε ἡ Ῥώμη ποτ' ἂν ὁ βασιλεὺς ᾖ). Existen interesantes analogías citadas en la antigua edición de Herodiano publicada por T. G. Irmisch (1789), I, p. 209. Véase también el *Paneg. lat.*, XI, 12 (Mamertino, *Genethl. Maxim)*, ed. W. Gaehrens (1911), p. 285, 2, y el *Cambridge Ancient History* XII, pp. 374, 386. Consúltese, además, Claudiano, *In Rufinum*, II, pp. 246 ss., ed. Birt, *MGH, Auct. ant.*, X, p. 43: «quocumque loco Stilicho tentoria figat, haec patria est», que hace del campamento militar la tierra natal del soldado; véase R. Höhn, «Der Soldat und das Vaterland während und nach dem Siebenjährigen Krieg», *Festschrift Ernst Heymann* (Weimar, 1940), p. 255, que cita un extracto de un opúsculo anónimo de S. B. N., *Die wahren Pflichten des Soldaten und insonderheit eines Edelmanns* (traducción del francés, 1753), p. 12: «Der Ort wo der Feldherr sein Lager hat, muss Euer Vaterland seyn». Consúltese también Modoinus, *Ecloga*, pp. 40 ss., *MGH, Poetae*, 1386, aludiendo a Carlomagno y Aquisgrán: «Quo caput orbis erit, Roma vocitare licebit / Forte locum...». Federico II también se valió de esa máxima; véase Huillard-Bréholles, II, p. 630 (junio, 1226): «... ibi sit Alemanie curia, ubi persona nostra et principes imperii nostri consistunt». Consúltese *Erg. Bd.*, p. 41.

[35] Véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXII, n. 3, fol. 22ᵛ: «... ista intelligantur de ecclesia Romana universali, quae est ubicunque est papa». Hostiensis, *Summa aurea*, al X, 1, 8, n. 3, col. 155: «... quia non ubi Roma est, ibi Papa, sed econverso; locus enim non sactificat hominem, sed homo locum». En relación con la máxima *non locus sanctificat hominem*, etc., véase H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 22. Consúltese también Johannes Andreae, *Novella Commentaria*, al c. 4, X, 2, 24 (Venecia, 1612), fol. 185ᵛ: «limina enim apostolorum esse intelliguntur, ubi est papa». Cfr. Jung, *Alvaro Pelayo*, p. 148, n. 1: «Et quod ubicumque est papa, ibi est Ecclesia romana...». Baldo, al *D.* 1, 18, 1, n. 26, fol. 44: «... puta ubi est palatium regis vel episcopi, sicut in regno regia civitas dicitur caput regni... Et in mensa, ubicumque est dominus, ibi caput; sicut ubi Papa, ibi Roma, etiam si esset in quodam tugurio rusticano reclusus». Baldo, al *D.* 3, 2, 2, 3, n. 2, fol. 164, añade una nueva nota (importante para la fórmula *rex et patria;* véase más adelante): «nota quod Roma et Imperator aequiparantur. Unde verum quod notat Inn[ocentius IV] ubi est Imperator, ibi est Roma, scilicet intellectualiter, quia idem iuris est de Imperatore et de urbe...». A partir de ahí, Baldo puede llegar a la siguiente conclusión (consúltese *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258ᵛ: «... Roma sit communis patria, et intelligo ubicunque est Papa vel Imperator». Véase de nuevo a Baldo, al c. 4 X 2, 24, n. 11, fol. 249, donde cita a Inocencio IV: «Dicit Innocentius quod ubi est Papa, ibi est Roma, Hierusalem et mons Sion, ibi et est communis patria». Sobre Roma como la *communis patria*, véase *supra*, capítulo III, n. 89, y también más adelante, la p. 236. En cuanto a la relación entre Roma y Jerusalén, consúltese Tierney, *Cath. Hist. Rev.* XXXVI, p. 428, n. 57, donde cita al Hostiense («Urbs ista [Roma] altera Ierusalem intelligatur»), haciendo alusión al Anónimo Normando. La teoría de Roma-Jerusalén es, indudablemente, una teoría cristiana muy antigua: era importante

corriente decir, en un sentido sacramental, que «donde está Cristo, también está el Jordán», queriendo decir con ello que toda fuente bautismal era «el Jordán» con relación a Cristo y estando Cristo presente[36]. En cualquier caso, el nuevo giro que lanzó Álvaro Pelayo llevó la idea mucho más lejos: se suponía que el *corpus mysticum* estaba presente allí donde se hallaba no la hostia consagrada, sino el papa.

Había una distancia considerable entre el *corpus mysticum* litúrgico y sacramental y el gobierno místico encabezado por el papa.

La curiosa definición de Álvaro Pelayo se armonizaba con otro cambio terminológico que debemos al menos mencionar. Cuando Guillermo de Ockham le negó al papa la facultad de enajenar las propiedades de la Iglesia, simplemente repetía lo que montones de juristas habían ya señalado antes que él, aunque uno de sus argumentos resulta aquí de interés especial. Ockham dijo que el papa no podía enajenar aquellas posesiones porque no le pertenecían a él personalmente, sino que pertenecían a «Dios y su cuerpo místico, que es la Iglesia» *(Dei et corporis eius mystici quod est ecclesia)*[37]. La Iglesia como cuerpo místico de Dios, y no de Cristo, es un concepto que demuestra la suavidad con la que la idea del *corpus mysticum* se había ido alejando de su original esfera del sacrificio, del altar y de la eucaristía, de manera que un jurista posterior pudo fácilmente llegar a definir a la Iglesia como una corporación «que representa a una persona que no puede decirse que haya vivido nunca, porque no es ni corporal ni mortal, puesto que es Dios»[38]. Es evidente que Ockham podía haber defendido su argumento, puesto que la Primera y Segunda Personas de la Trinidad ya no se distinguían, en su tiempo, con la misma claridad con que se habían distinguido en la Alta Edad Media[39]. Sin embargo, *corpus*

---

como parte del arte cristiano (véase, por ejemplo, sobre la exposición en Santa Maria Maggiore, A. Grabar, *L'empereur dan l'art byzantin* [París, 1936], pp. 216 ss.), y también desempeñó posteriormente un cierto papel dentro de la literatura legal; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1, fol. 32. No cabe duda de que sería provechoso investigar sistemáticamente el proceso mediante el cual la idea de Jerusalén llegó a Roma. Véase Williams, *Norman Anonymous*, pp. 137 ss., donde figuran algunos comentarios sobre este tema.

36 San Ambrosio, *Sermones*, XXXVIII, c. 2, *PL*, XVII, 702B: «Ubique enim nunc Christus, ibi quoque Jordains est».

37 Scholz, *Streitschriften*, II, p. 428, donde aparece la expresión dos veces.

38 Gierke, *Gen. R.*, III, p. 277, n. 91, donde cita a Pablo de Castro (m. 1439): «[ecclesia] universitas repraesentans personam quae nunquam potest dici vixisse, quia non est corporalis nec mortalis, ut est Deus». El jurista no podría haber hecho semejante comentario si hubiera pensado que la Iglesia era el cuerpo místico de Cristo, cuya existencia (como hombre en la tierra) no podía ser negada.

39 En su bula *Unam Sanctam*, por ejemplo, el papa Bonifacio VIII, partiendo de I Co 11, 3, hacía alusión al cuerpo místico de la Iglesia: «cuius caput est Christus, Christi vero Deus». Véase también santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. VIII, art. 1, ad. 2. Sobre la extremada resistencia que existía en los siglos anteriores a denominar a Dios Padre *caput ecclesiae*, véase, por ejemplo, Pedro de Poitiers, *Sententiae*, IV, c. 20, *PL*, CCXI, 1215C, y, por influencia suya, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, en *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 122, Roma, 1946), II, pp. 303 ss., §§ 4 y 6.

mysticum Dei tiene un sentido ambiguo; es una expresión indicativa de aquella dirección de la cual Guillermo de Ockham fue, en tantos aspectos, el mejor exponente.

En resumen, la noción de *corpus mysticum*, que originalmente designaba el sacramento del altar, sirvió para describir, a partir del siglo XII, el cuerpo político o *corpus iuridicum* de la Iglesia, lo que no quiere decir que estuviese totalmente desprovista de alguna de sus antiguas connotaciones. Además, la distinción cristológica de las dos naturalezas del Anónimo Normando, hacia el año 1100, no ha desaparecido totalmente de la órbita de las discusiones y teorías políticas. Ha sido sustituida por el concepto corporativo no cristológico de los dos cuerpos de Cristo: uno, un cuerpo natural, individual y personal *(corpus naturale, verum, personale)*; y el otro, un cuerpo político y colectivo supraindividual, el *corpus mysticum*, también entendido como una *persona mystica*. Mientras que el *corpus verum*, a través del dogma de la transubstanciación y de la institución de la fiesta del Corpus Christi, desarrolló una vida y un misticismo propios, el *corpus mysticum* en sí perdió con el paso del tiempo más y más misticismo, hasta llegar a significar simplemente la Iglesia como cuerpo político, o, por extensión, cualquier cuerpo político del mundo secular.

2. *Corpus Reipublicae mysticum*

Mientras la sublime idea de la Iglesia como *corpus mysticum cuius caput Christus* se revestía de elementos seculares, tanto corporativos como legales, el propio Estado secular –partiendo, por así decirlo, del extremo opuesto– se afanaba por alcanzar su propia exaltación y glorificación cuasirreligiosa. El noble concepto del *corpus mysticum*, después de haber perdido gran parte de su sentido trascendental y haberse politizado, en muchos aspectos, secularizado por la Iglesia misma, fue una presa fácil para el pensamiento de los estadistas, juristas y eruditos que buscaban desarrollar nuevas ideologías que sirviesen para los incipientes estados territoriales y seculares. Recordemos que Barbarroja santificó su imperio con el título glorioso de *sacrum imperium;* un término paraeclesiástico, que tomó del vocabulario del derecho romano, y no del de la Iglesia. De todas formas, los esfuerzos por dotar a las instituciones estatales de una aureola religiosa, junto con la adaptabilidad y utilidad general del pensamiento y lenguaje eclesiásticos, llevaron pronto a los teóricos del Estado secular a una apropiación más que superficial del vocabulario no sólo del derecho romano, sino también del derecho canónico y de la teología en general. El nuevo Estado territorial y protonacional, autosuficiente según sus propias alegaciones, e independiente de la Iglesia y del papado, explotó la riqueza de los conceptos eclesiásticos, que tan útiles resultaban de manejar, y finalmente procedió a autoafirmarse, situando su propia temporalidad al mismo

nivel que la sempiternidad de la Iglesia militante. En este proceso la idea del *corpus mysticum,* junto con otras doctrinas corporativas desarrolladas por la Iglesia, resultaría ser de una importancia crucial[40].

Un ejemplo temprano de contraposición entre el Estado como «cuerpo» y la Iglesia como «cuerpo» surgió de la literatura panfletaria de la Querella de las Investiduras, al invocar un escritor imperial un *unum corpus reipublicae* para completar el *unum corpus ecclesiae*[41]. Esta antítesis sólo refleja el concepto organológico tradicional del Estado y de la Iglesia; tampoco aquella afirmación famosa de Juan de Salisbury, *res publica corpus quoddam,* supone por sí misma una desviación del pensamiento tradicional[42]. Sin embargo, se trataba de un asunto muy diferente y de un aspecto distinto del Estado como organismo cuando, a mediados del siglo XIII, Vincent de Beauvais, para designar el cuerpo político del Estado, utilizó el término de *corpus reipublicae mysticum,* «el cuerpo místico de la república»[43]. Se trataba de un evidente caso de aproximación de nociones eclesiásticas, y la transferencia al Estado secular de una serie de valores sobrenaturales y trascendentes que normalmente pertenecían a la Iglesia. La intención de ensalzar al Estado por encima de su existencia meramente física, y hacerlo transcendente, quizá puede deducirse del *Espejo de príncipes,* texto de un contemporáneo de Beauvais, el franciscano Gilbert

---

[40] Véanse Pollock y Maitland, *History,* I, p. 495, en relación con ciertos comentarios acerca de la influencia que ejercía la idea del *corpus mysticum* en el desarrollo de la ley de corporaciones. Cfr. Tierney, *Conciliar Theory,* pp. 134 ss.

[41] *De unitate ecclesiae,* en *MGh, LdL,* II, p. 228, 16, tema que también cita Ladner en «Aspects», p. 413, n. 36. Véase, además, Hugo de Fleury, *De regia potestate,* I, p. 3, *ibid.,* II, pp. 468, 28 ss.: «rex in regni sui corpore».

[42] *Policraticus,* V, c. 2, ed. Webb, I, pp. 282 ss. Las doctrinas orgánicas, ciertamente, no tuvieron su origen en Juan de Salisbury; estaban ya totalmente desarrolladas cuando escribieron sus trabajos los juristas contemporáneos, sin que tampoco nacieran de éstos. Consúltese, por ejemplo, Fitting, *Jur. Schr.,* p. 148, 20 (véase *supra,* n. 19), la glosa al *princeps:* «Quasi primun caput, iudices enim capita sunt aliorum hominum, qui ab eis reguntur, ut membra a suis capitibus; sed princeps est caput aliorum iudicum et ab eo reguntur». A continuación sigue una comparación explícita de las dignidades (*illustres, spectabiles,* etc) con los ojos, manos, pecho, pies, etc., así como una comparación de las dignidades eclesiásticas con los miembros del cuerpo humano. La metáfora organológica, por supuesto, también aparece en el derecho romano; véase, por ejemplo, *C.* 9, 8, 5 (*Cod. Theod.,* 9, 14, 3): «virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt». Esta frase se citaba en repetidas ocasiones (véase *infra,* capítulo VII, nn. 341 ss.) y se aplicaba también al papado; véase, por ejemplo, Johannes Andreae, *Novella,* al c. 4 X 2, 24 (Venecia, 1612), fol. 184: «cum ipsi [cardinales] cum papa constituant ecclesiam Romanam, et sint pars corporis papae, ar. C. ad 1. Jul. ma. l. quisquis (*C.* 9, 8, 5)». Véase, en general, Nestle, «Menenius Agrippa» (*supra,* n. 6).

[43] *Speculum doctrinale,* VII, c. 8, citado por Gierke en *Gen. R.,* III, p. 548, n. 75; cfr. Maitland, *Political Theories,* p. 131. Me fue imposible encontrar el lugar en cuestión, aunque, indudablemente, la expresión se hizo popular en la época de Vincent de Beauvais y en su entorno; consúltese, por ejemplo, Berges, *Fürstenspiegel,* p. 195, n. 1 y la p. 306, § 15 [Gierke se equivocó: léase *Spec. Doctr.,* VII, c. 15].

de Tournai[44]. Este autor contemplaba un reino perfecto, dirigido por el rey como vicario de Cristo y guiado por los ministros de la Iglesia, y también utilizó en este contexto el término de *corpus mysticum*. Pero Gilbert de Tournai pretendía que su reino ideal fuese una entidad perfectamente delimitada *dentro* del tradicional cuerpo místico que constituye la unidad de la sociedad cristiana, mientras que, para Vincent de Beauvais, la entidad secular era en sí misma un «cuerpo místico»[45].

La noción de *corpus mysticum* significaba, en primer lugar, la totalidad de la sociedad cristiana en sus aspectos organológicos: un cuerpo compuesto de cabeza y miembros. Esta interpretación siguió teniendo validez en la Baja Edad Media, y duró hasta principios de la Edad Moderna, incluso después de que el concepto se hubiese aplicado, por extensión, a grupos sociales más pequeños. Además, *corpus mysticum* adquirió ciertas connotaciones legales; adquirió un carácter corporativo con el significado de persona «ficticia» o «jurídica». Recordemos que ya santo Tomás había utilizado el término de *persona mystica* como alternativo al de *corpus mysticum*, término que apenas difería del de *persona ficta*, que usaban los juristas. De hecho, fue principalmente en círculos de juristas, aunque no de forma exclusiva, donde la interpretación organológica se armonizó o amalgamó con elementos corporativos, y donde, paralelamente, la noción de *corpus mysticum* se utilizó como sinónimo de *corpus fictum, corpus imaginatum, corpus repraesentatum*, y demás términos afines: es decir, como descriptiva de la persona jurídica o corporación. De este modo, los juristas llegaron, como los teólogos, a la distinción entre *corpus verum* –el cuerpo tangible de una persona individual– y *corpus fictum*, el colectivo corporativo que era intangible y existía sólo como una ficción de la jurisprudencia[46]. Por tanto, por analogía con el uso teológico y por contraste con las personas naturales, los juristas definieron a menudo su

---

[44] Gilbert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, II, c. 2, ed. A. de Poorter (*Philosophes Belges*, IX, Lovaina, 1914), p. 45; Berges, *Fürstenspiegel*, p. 156.

[45] Por conveniencia, al concepto del «estado *dentro* de la Iglesia», Ladner lo denomina la «tradición carolingia» en su «Plenitudo potestatis», pp. 50 ss., y muy sutilmente señala (p. 73) que dicha tradición comenzó a evaporarse en el siglo XIII y que en el pensamiento de santo Tomás, para quien los *regna* eran naturales en origen y en carácter, no parece existir indicio alguno de la tradición carolingia.

[46] La transición desde la expresión *corpus mysticum* hasta la de *universitas* en el sentido legal de la palabra fue bien ilustrada por Oldrado de Ponte, *Consilia*, p. 204, n. 1 (Lyon, 1550), 78v. Surgió la pregunta de si el abad de Cluny era la única cabeza de toda la orden benedictina de Cluny. Oldrado responde mencionando la analogía con el cuerpo místico: «Et quod unum tantum sit caput, prout probatur primo ex corporis mystici ad corporis veri similitudinem. Sicut enim in corpore naturali unum est caput, alias diceretur declinare ad monstrum..., sic et in corpore mystico... Constat autem quod universitas et religio unum corpus repraesentat» (se apoya en el argumento de *lex mortuo;* véase *infra*, capítulo VI, n. 73). Sobre las diversas expresiones que describen y distinguen la persona del jurista del individuo corriente, consúltese Gierke, *Gen. R.*, III, p. 428. Véase también lo antes mencionado en la nota 16, en relación con la expresión *corpus figuratum* como equivalente a *corpus mysticum*. Sobre *universitas* y *corpus mysticum*, consúltese Tierney en *Conciliar Theories*, pp. 134 ss.

persona ficticia como «cuerpo místico». Este término era aplicable a cualquier tamaño y rango de *universitas* dentro de la jerarquía de las comunidades corporativas, de las que la filosofía social medieval, con una combinación de definiciones agustinianas y aristotélicas, distinguía cinco: casa, vecindad, ciudad, reino y universo[47]. En el mismo sentido, un jurista medieval tardío, Antonio de Rosellis (n. 1386), enumeró cinco *corpora mystica* de la sociedad humana: el *corpus mysticum* de cada pueblo, ciudad, provincia, reino y mundo[48]. Desde luego, se trataba de una degradación y banalización de lo que originalmente fue un término litúrgico muy complejo. Sin embargo, la noción de *corpus mysticum* también se pudo transferir con facilidad a otras unidades seculares. Baldo, por ejemplo, definió *populus*, el pueblo, como un cuerpo místico. Mantuvo que un *populus* no era simplemente la suma de individuos de una sociedad, sino «un colectivo de hombres reunidos en un cuerpo místico» *(hominum collectio in unum corpus mysticum)*, hombres que formaban *quoddam corpus intellectuale*, un cuerpo o corporación sólo susceptible de ser aprehendido intelectualmente, puesto que no era un cuerpo real ni material[49]. Desde un punto de vista técnico, el «cuerpo místico del pueblo» de Baldo se presenta claramente como un equivalente de «gobierno» o *universitas* o, en el lenguaje de santo Tomás y Aristóteles, de cualquier *multitudo ordinata*[50]. En todo caso, la designación de *corpus mysticum* dio al gobierno secular, por así decirlo, un cierto aroma a incienso del otro mundo.

Hubo todavía otra noción que se hizo popular en el siglo XIII, la noción del «cuerpo político», que resulta inseparable tanto de la época de las tempranas teorías corporativas como del redescubrimiento de Aristóteles. Muy pronto, el término «cuerpo místico» se hizo aplicable a cualquier *corpus morale et politicum* en el sentido aristotélico. No podemos aventurarnos a valorar la influencia de Aristóteles sobre el lenguaje político bajomedieval, ni siquiera a preguntarnos lo que supuso el hecho de que, a partir de entonces, y debido a Aristóteles, el Estado no sólo fuera interpretado como un «cuerpo político», sino que también fuera cualificado como «cuerpo moral» o «ético». El Estado, y hasta cualquier otro agregado político, fue concebido como la resultante de la razón natural, como una institución con fines morales intrínsecos y un código ético propio. Los juristas y escritores políticos se vieron ante la nueva

---

[47] Sobre este problema, véase F. Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913), p. 11, n. 1, y también Dante en *Monarchia*, I, c. 3.

[48] Antonio de Rosellis, *Monarchia sive Tractatus de potestae imperatoris et papae*, II, c. 6, ed. Goldast, *Monarchia* (Fráncfort, 1668), I, p. 312: «Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus [que la monarquía es la mejor forma de gobierno]... Et idem est in aliis mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum Philosophum quinque communitates...»; cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 545, n. 64. Sobre el autor, véase K. Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abh. zur mittleren und neueren Geschichte, LXXIII, Berlín-Grunewald, 1933).

[49] En relación con Baldo, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 428, n. 37. Véase también las pp. 431 ss. y la 433, n. 61 del mismo texto. Véase *infra*, el capítulo VIII, n. 70.

[50] Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. VIII, a. 1, ad. 2: «Corpus ... aliqua multitudo ordinata».

posibilidad de comparar o contraponer el Estado como *corpus morale et politicum* con el *corpus mysticum et spirituale* de la Iglesia[51].

Después de que santo Tomás hubo asimilado al *Filósofo* al pensamiento eclesiástico, ya no existieron dificultades para combinar los conceptos aristotélicos con el pensamiento y la terminología eclesiástica. Por ejemplo, Godofredo de Fontaines, filósofo belga de fines del siglo XIII, logró integrar con mucha habilidad el *corpus mysticum* dentro del esquema aristotélico[52]. Para él, el «cuerpo místico» no se presentaba como una fundación sobrenatural, sino como un don de la naturaleza. Su premisa principal era que «todo el mundo pertenece [por naturaleza] a una comunidad social, y es, por tanto, miembro de algún cuerpo místico». Es decir, el hombre es «por naturaleza» un animal social; y como *animal sociale,* sin embargo, el hombre es también «por naturaleza» –y no «por la gracia»– parte de algún cuerpo místico, de algún colectivo o agregado social, que Dante, un poco después, definiría como la «humanidad» o *humana civilitas;* mientras que otros lo definirían, según los casos, en el sentido de *populus, civitas, regnum,* o *patria,* o como cualquier otra comunidad y corporación social, cuyos fines fuesen «morales» *per se.* Un nuevo halo descendió desde las obras de Aristóteles sobre el organismo corporativo de la sociedad humana, un halo moral y ético diferente del *corpus mysticum* eclesiológico, aunque no incompatible con él; de hecho, *corpus mysticum* y *corpus morale et politicum* se convirtieron en nociones casi alternativas, y se emparejaron con la misma facilidad con la que Dante reunió el paraíso terrenal y el Paraíso celestial en virtud de un mismo denominador: el de ser los dos fines de la humanidad.

Esta afirmación sería esgrimida por los juristas que, especialmente al disertar sobre la inalienabilidad de la propiedad fiscal, se quedaron cautivados por la metáfora del matrimonio del gobernante con su reino. Esta metá-

---

[51] Aristóteles en *Polit.*, III, pp. 9 ss., y también santo Tomás, *In Libros Politicorum Aristotelis,* III, *lect.* VII y VIII, ed. R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1951), pp. 141 ss. Véase, por añadidura, M. Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951), especialmente las pp. 177 ss., acerca del carácter moral del Estado según la opinión de Aristóteles. La esencia del Estado en su calidad de *corpus morale* consiste, indudablemente, en que sus metas tengan como finalidad el bien; de hecho, «el bien superlativo, el bien más perseguido; ya que, en la esfera de la política, el bien es la justicia». En su *Prooemium* a *La Política* aristotélica (§ 6, ed. Spiazzi, p. 2), santo Tomás insiste en que la *scientia politica* es, según los sistemas de clasificación habitual, una *scientia moralis.* Aristóteles, aunque, desde luego, no era un «corporacionalista» en el sentido posterior de la palabra, sin embargo, sí apoyó las interpretaciones corpóreas con su doctrina, la cual sostenía que las ciudades, y de hecho cualquier todo, eran anteriores a sus partes, y ni pies ni manos podrían existir si no formaran parte de un cuerpo completo; una doctrina que alimentaba la hoguera de los organólogos y que santo Tomás también exponía con firmeza (*In Polit. Arist.*, I, 1, § 38 ss., ed. Spiazzi, 11 ss.)

[52] Godofredo de Fontaines, *Quaestiones ordinariae,* I, 2, 5, ed. Odon Lottin (Philosophes Belges, XIV, Lovaina, 1937), p. 89; cfr. G. de Lagarde, «La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines», en *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime,* VII (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3[me] série, XVIII; Lovaina, 1943), p. 64.

fora, aunque no era desconocida en la Antigüedad[53], no se encuentra fácilmente en la Alta Edad Media. Es cierto, por supuesto, que desde los tiempos carolingios el príncipe medieval recibía, en su coronación, un anillo junto con las insignias y demás símbolos. Sin embargo, los escritores eclesiásticos tuvieron buen cuidado de señalar que este anillo se confería solamente como un *signaculum fidei*, y de distinguirlo del anillo episcopal por el cual el obispo, en su ordenación, se convertía en el *sponsus*, el novio y esposo de su iglesia, con la que estaba casado; un símil sobre el cual los canonistas se explayaron por extenso[54]. Sin embargo, la metáfora secular del matrimonio se hizo muy popular en la Baja Edad Media, cuando, bajo el impacto de las analogías jurídicas y de las doctrinas corporativas, la imagen del matrimonio del príncipe con su *corpus mysticum* –esto es, con el *corpus mysticum* de su Estado– cobró un sentido constitucional.

Sería difícil precisar cuándo y dónde, o por quién, se transfirió por primera vez esta metáfora canónica al pensamiento jurídico-político secular[55]. Seguramente debía ser bastante usual alrededor del 1300, cuando,

---

[53] Véase, más adelante, nota 59.

[54] Para un corto estudio sobre la historia del anillo en conexión con las coronaciones imperiales, consúltese Eichmann, *Kaiserkrönung*, II, pp. 94 ss. (también Index, s. v. «Ring»). La importancia y trascendencia del anillo episcopal fue discutida en gran medida durante la Querella de las Investiduras; véanse los numerosos trabajos y poemas *De anulo et baculo*, en *MGH, Ldl*, II, pp. 508 ss.; III, pp. 720 ss., 726 ss. El ritual de la «Entrega del Anillo» durante las ceremonias episcopales de consagración era, en ciertas ocasiones, muy parecido al ritual correspondiente de las coronaciones: al anillo episcopal también se le denominaba *fidei signaculum*, aunque la fórmula matrimonial *(quatenus sponsam ... custodias)* no siempre era incluida en las ordenaciones; véase, por ejemplo, Andrieu, *Pontifical romain*, I, pp. 48 y 149. Véanse también, más adelante, las notas 55 y 61, sobre la metáfora del matrimonio canónico.

[55] Véase Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, p. 151, n. 1, donde figuran extractos de la glosa de Huguccio al c. 10, *D.* 63, v. *Subscripta relatio*, y le estoy muy agradecido al Dr. Robert L. Benson por haber puesto a mi disposición el texto completo (Clm. 10247, fol. 69[rb-va]), así como referencias a canonistas posteriores. Sin hacer referencias directas al *D.* 50, 17, 30 («Nuptias non concubitus, sed consensus facit»), compara la elección de un obispo con un acuerdo matrimonial: «Item electio dicitur vinculum, quod ex mutuo consensu, scilicet eligentium et electi, contrahitur inter eos matrimonium spirituale, ut ille iam dicatur sponsus istius ecclesie vel istorum clericorum et hec ecclesia sponsa ipsius». La misma idea se repite en la *Glos. ord.* (Juan el Teutónico), c. 10, *D.* 63, v. *relatio*, y en el *Apparatus «Ius naturale»* (Kuttner, *Repertorium*, pp. 67 ss.), en el mismo canon, v. *subscripta* (París, Bibl. nat. Ms. lat. 15393, fol. 49), donde se cita a Huguccio: «Et secundum Ug(uccionem) ex electione et electi consensu legitimo». Véase también una decretal de Inocencio III (c. 2 X 1, 7; Friedberg, II, p. 97): «... non debeat in dubium revocari, quin post electionem et confimationem canonicam inter personas eligentium et electi coniugium sit spirituale contractum». Consúltese, finalmente, sobre el tema Bernardo de Pavía, *Summa decretalium*, pp. 1, 4, 5, ed. E. A. T. Laspeyres, *Bernardi Papiensis Faventini episcopi Summa Decretalium* (Ratisbona, 1860), p. 8: «... dum approbat [electus] de se factum electionem, ecclesiae sponsus efficitur propter mutuum consensum». Tanto Huguccio como el *Apparatus «Ius naturale»* establecen paralelos entre la elección del obispo y la del emperador; en el caso de Huguccio, consúltese Mochi Onory en *loc. cit.* El *Apparatus* dice clara y escuetamente: «et sicut principes imperatorem dicuntur facere, et ita clerici prelatum electione», con lo cual la cláusula anterior menciona el «matrimonium inter episcopum et ecclesiam contractum». Por tanto, podría decirse con casi absoluta certeza que la idea matrimonial sería adoptada posteriormente por el príncipe y la *respublica*. Véase la nota siquiente.

por ejemplo, Cino de Pistoia la reprodujo de un modo más o menos casual en su comentario al *Código* de Justiniano. Al disertar sobre el tema del grado de poder concedido a un emperador electo, Cino consideró que la elección del príncipe por parte de la *respublica* y su aceptación de esta elección eran una especie de contrato o consentimiento mutuo similar a aquel sobre el que se basaba el matrimonio, deteniéndose después brevemente en esta comparación que, sin duda, le había impresionado, por haberle parecido sorprendente.

> Y es acertada la comparación entre el matrimonio corpóreo y el intelectual: porque, al igual que se llama al esposo el defensor de su mujer... así también es el emperador el defensor de la *respublica*[56].

Cino, cuyos argumentos reprodujo casi literalmente Alberico de Rosate[57], escribió sus comentarios al *Código* entre 1312 y 1314. En aquellos años, otros autores se valieron de esta comparación. En 1312, por ejemplo, uno de los juristas italianos del círculo del emperador Enrique VII pensó que resultaba apropiado comparar la coronación del emperador con el rito matrimonial[58]. Sin embargo, ninguno fue tan explícito acerca de esta comparación ni la llevó al extremo de Lucas de Penna, el jurista napolitano que escribió un comentario a los *Tres Libri*, los últimos tres libros del *Código*, hacia la mitad del siglo XIV.

Lucas de Penna comentó una ley sobre «la ocupación de tierras desiertas» (*C.* 11, 58, 7), de las que exceptuaba, sin embargo, aquellas pertenecientes al fisco y al patrimonio del príncipe. Comenzaba sus argumentos con una cita de la *Pharsalia* de Lucano, en la que Catón era denominado «el padre de la Ciudad [de Roma] y su esposo»[59]. Desde esta cita, el juris-

---

[56] Cino, al *C.* 7, 37, 3, n. 5 (Fráncfort, 1578), fol 446[rb]: «quia ex electione Imperatoris et acceptione electionis Reipublicae iam praepositus negari no potest et eum ius consecutum esse, sicut consensu mutuo fit matrimonium ... Et bona est comparatio illius corporalis matrimonii ad istud intelectuale: quia sicut maritus defensor uxoris dicitur..., ita et Imperator Reipublicae ...». Las alegaciones de Cino se refieren exclusivamente al derecho civil; sin embargo, es obvio que sus argumentos están de acuerdo con los de los canonistas, aunque es notable el hecho de que el *matrimonium spirituale* haya sido transformado en un *matrimonium intellectuale*. Me ha sido imposible determinar si alguno de los maestros de Cino, Jacobus de Ravanis (Jacques de Révigny) o Petrus de Bellapertica (Pierre de Belleperche) había empleado la metáfora matrimonial con anterioridad.

[57] Alberico de Rosate, al *C.* 7, 37, 3, n. 12 (Venecia, 1585), fol 107[va]: «quia sicut matrimonium consensu perficitur ... [*D.* 50, 17, 30], sic ex mutuo consensu eligentium et electi ius plenum consequitur Imperator... Nota ergo quod ex quo res administrat, et est bona argumentatio matrimonii carnalis ad istud intellectuale, quia sicut maritus est defensor uxoris... [*Inst.* 4, 4, 2] ita Imperator Reipublicae ...».

[58] Consúltese el Memorándum de Johannes Branchazolus, *legum doctor* de Pavía, ed. E. E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlín, 1921), I, No. 90, ii, § 6, p. 50. Para otra vaga comparación de esta índole, véase Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 176, n. 1, quien, sin embargo, no parece haber valorado los interesantes pasajes mencionados en las notas que vienen a continuación.

[59] Lucas de Penna, al *C.* 11, 58, 7, n. 8, p. 563: «Item princeps si verum dicere vel agnoscere volumus,... est maritus reipublicae iuxta illud Lucani ...». A continuación figura la cita de

ta dirigió sus pasos hacia la lectura apostólica de la misa matrimonial, lo que le dio la ocasión de entrar a discutir una ley fundamental del Estado basándose en el texto de Ef 5. Para Lucas de Penna, el príncipe era sin más, el *maritus reipublicae,* cuyo matrimonio con el Estado se presentaba como un *matrimonium morale et politicum.* Basándose en esta premisa, Penna pudo argumentar después por analogía:

> Entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio moral y político. De la misma manera que entre un prelado y su iglesia se contrae un matrimonio espiritual y divino, así también entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio temporal y terreno. Y al igual que la Iglesia está en el prelado y el prelado en la Iglesia..., así también el príncipe está en el Estado, y el Estado en el príncipe»[60].

Es evidente que el jurista se valió de aquella antigua metáfora del matrimonio contraído entre el obispo y su sede para interpretar las nuevas relaciones entre el príncipe y el Estado[61]. Lucas de Penna citó literalmen-

---

Lucano, *Pharsalia,* II, p. 388: *urbi pater urbique maritus.* Sobre la historia del título de *pater* romano, véase el excelente ensayo de Alföldi, «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik», *Museum Helveticum* IX (1952), pp. 204-243; X (1953), pp. 103-124; XI (1954), pp. 133-169. El título de *urbi maritus* tampoco era demasiado atípico; véase, por ejemplo, Servius, XI, p. 472, que, al igual que Priciano, cita a Lucano. Consúltese, no obstante, Aristófanes, *Aves,* pp. 1706 ss., donde βασίλεια es el nombre dado a la prometida de Alcibíades. Es posible que Lucas de Penna estudiara con mayor detalle a Cino, cuyos escritos empleaba copiosamente. Véase también, en relación con los párrafos siguientes, mi ensayo «Mysteries of State», *Harvard Theological Review* XLVIII (1955), pp. 76 ss.

[60] Lucas de Penna, *loc. cit.:* «Inter principem et rempublicam matrimonium morale contrahitur et politicum. Item, sicut inter ecclesiam et praelatum matrimonium spirituale contrahitur et divinum..., ita inter principem et rempublicam matrimonium temporale contrahitur et terrenum; et sicut ecclesia est in praelato et praelatus in ecclesia ..., ita princeps in republica et respublica in principe». Sigue a continuación el pasaje citado anteriormente en la nota 29. El símil del matrimonio del príncipe con la *respublica* fue elaborado con mucho más detalle por Lucas de Penna, información que, sin embargo, se excluye aquí por no considerarse necesaria. De todos modos, cabe observar que el mismo Huguccio (véase lo dicho anteriormente, en la nota 55) ya había escrito sobre el particular antes que Lucas de Penna. Huguccio, de hecho, no sólo compara la elección al *consensum* matrimonial, sino que además considera el consentimiento a dicha elección por parte del superior eclesiástico, sinónimo de la consumación del matrimonio, o, dicho de otro modo, la ordenación sinónima del *concubitus* («Sicut enim in matrimonio carnali precedit matrimonium in desponsatione per verba de presenti, et postea sequitur carnalis commixtio, sic et hic in mutuo consensu precedit matrimonium spirituale et postea sequitur quasi carnalis commixtio, cum iam ecclesiam disponit et ordinat»). Incluso en el caso de que el obispo fuera depuesto temporalmente o retirado de su cargo, Huguccio descubre un símil con el matrimonio: «Idem est in marito et uxore tempore menstrui vel partus vel dierum quadragesimalium...».

[61] La metáfora, por supuesto, se remonta a Ef 5, 25 («sicut et Christus dilexit ecclesiam»), lo cual también es básico en la misa nupcial. De hecho, los anillos de boda cristianos de antaño llevaban grabados en la superficie el símbolo matrimonial entre Cristo y la Iglesia; consúltese O. M. Dalton en *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East ... of the British Museum* (Londres, 1901), pp. 130 y 131; existen muchas más muestras, entre las cuales se encuentra una de singular belleza en la Dumbarton Oaks Research Library and Collection, de Washington, DC. La unión matrimonial del obispo con su sede se mencionaba en la ce-

te un pasaje del *Decretum* de Graciano: «El obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»[62]. Las implicaciones históricas de esta fórmula están todavía por verse[63]; pero no resulta demasiado difícil localizar de dónde extrajeron sus máximas los juristas Tudor, cuando explicaban que «el rey, en su cuerpo político, está incorporado con sus súbditos, y éstos con él»[64].

Para ilustrar su argumento, Lucas de Penna citaba unas palabras que Séneca le había dirigido a Nerón: «Tú eres el alma de la *respublica,* y la *respublica* es tu cuerpo»[65]. De todos modos, obtuvo el mismo efecto con su exégesis del texto de Ef 5, al aplicar al príncipe el versículo: «El hombre es la cabeza de su esposa, y la mujer es el cuerpo de su esposo». Y, por lógica o por analogía, llegaba a la conclusión de que: «De la misma manera, el príncipe es la cabeza del reino, y el reino es el cuerpo del príncipe»[66]. Sin embargo, el principio corporativo lo formuló mucho más sucintamente:

> Y de la misma manera que los hombres están unidos espiritualmente en el cuerpo espiritual, cuya cabeza es Cristo... así están los hombres unidos moral y políticamente en la *respublica,* que es un cuerpo cuya cabeza es el príncipe[67].

Aquí se entrevé de nuevo el trasfondo aristotélico. Y, sobre todo, llama la atención esa notable ecuación por la que «el príncipe, que es cabeza del cuerpo místico del Estado» (como lo expresó después Eneas Silvio)[68], era

---

remonia de la ordenación episcopal; véase lo dicho anteriormente, en la nota 54. Véase, por añadidura, la decretal de Inocencio III, c. 2 X 1, 7, ed. Friedberg, II, p. 97. El papa Clemente II, que se negaba a separarse de su obispado de Bamberg, hacía alusión a su matrimonio empleando palabras de lo más expresivo (Clemente II, *Ep.*, VIII, *PL* CXLII, 588B); por el contrario, la abdicación del papa Celestino V fue interpretada, especialmente por los adversarios de su sucesor Bonifacio VIII, como un «divorcio» no canónico de la Iglesia universal, con la cual el papa estaba casado; véase, por ejemplo, P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (París, 1655), pp. 453 ss., y *passim;* Burdach, *Rienzo,* pp. 52 ss.

62 Véase c. 7, C. VIII, q. 1, ed. Friedberg, I, pp. 568 ss.

63 Consúltese *infra,* capítulo VII, notas 399-409.

64 Véase *supra,* capítulo I, nota 13; Bacon, *Post-nati,* p. 667.

65 Séneca, *De Clementia,* I, 5, 1: «... tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum». Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 8, p. 564. Andrés de Isernia también cita este pasaje en el mismo contexto, en su *Prooemium in Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi.

66 Lucas de Penna, *loc. cit.:* «... item, sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [Ef 5, 23] ..., ita princeps caput reipublicae, et res publica eius corpus». El mismo autor añade: *secundum Plutarchum,* refiriéndose al Pseudo-Plutarco, que cita Juan de Salisbury en *Policraticus,* V, 1 ss. (véase *supra,* cap. IV, nota 20), a quien los juristas medievales citaban con suma frecuencia; consúltese, sobre este particular, Ullmann, «The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists», *EHR* LIX (1944), p. 387, nota 4.

67 Lucas de Penna, *loc. cit.:* «Item, sicut membra coniunguntur in humano corpore carnaliter, et homines spirituali corpori spiritualiter coniunguntur, cui corpori Christus est caput..., sic moraliter et politice homines coniunguntur reipublicae quae corpus est: cuius caput est princeps...»

68 Eneas Silvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani,* ed. G. Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), p. 82, líneas 418 ss.; véase, más adelante, la n. 212.

comparado con Cristo, la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia. Lucas de Penna, mediante su método de *quid pro quo*, llegó así a equiparar no sólo al príncipe y al obispo, como esposos del reino y la diócesis respectivamente, sino también al príncipe y a Cristo. De hecho, el jurista dejó muy claro el paralelismo con Cristo, al añadir:

> Al igual que Cristo tomó por esposa a una extraña, la Iglesia de los Gentiles... así también el príncipe ha tomado por *sponsa* al Estado, que no le pertenece...[69].

De esta manera, la imagen venerable del *sponsus* y *sponsa*, Cristo y su Iglesia, se transfirió de la esfera espiritual a la secular y se adaptó a la necesidad que sentían los juristas de definir las relaciones entre príncipe y Estado, que, como cuerpo místico o político, era una entidad por derecho propio, independiente del rey y dotado con unas propiedades que no eran las de éste. Lo que Lucas de Penna pretendía cuando se extendía sobre el *matrimonium morale et politicum* del príncipe era ilustrar una ley fundamental: la inalienabilidad de la propiedad fiscal[70]. Por tanto, interpretaba muy certeramente al fisco como la dote de la esposa *respublica*, y explicaba que un marido sólo tenía derecho a *usar* la propiedad de su esposa, pero no a enajenarla. Trazó, además, otro paralelismo entre las promesas que intercambiaban el esposo y la esposa en sus bodas, y los juramentos que hacían el rey y el obispo en su consagración, por los cuales ambos dignatarios prometían no enajenar la propiedad que pertenecía al fisco y a la Iglesia respectivamente[71].

Quizá sea una cosa secundaria recordar que Aristóteles comparó el matrimonio con un gobierno «político», a la vez que sostuvo que la autoridad que

---

[69] Lucas de Penna, *loc. cit.*: «Amplius sicut Christus alienigenam, id est, gentilem ecclesiam sibi copulavit uxorem ... sic et princeps rempublicam quae, quantum ad dominium, sua non est, cum ad principatum assumitur, sponsam sibi coniungit...». Aquí, Lucas de Penna se refiere al c. un., C. XXXV, q. 1, ed. Friedberg, I, p. 1263 (el comentario de Graciano sobre san Agustín, *Civ. Dei*, XV, C. 16).

[70] Véase *infra*, cap. VII, en relación con la «inalienabilidad».

[71] Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 9, p. 564: «Nam aequiparantur quantum ad hoc etiam iuramentum super his praestitum de alienatione facta non revocando episcopus et rex. Ita et principi alienatio rerum fiscalium, quae in patrimonio imperii et reipublicae sunt et separate consistunt a privato patrimonio suo, iuste noscitur interdicta. Ita et fortius non potest princeps fiscalem rem alienare quae plus est in bonis reipublicae quam actio iniuriarum in bonis ecclesiae ... Nam et fiscus est pars reipublicae ...». En base a esto, Lucas de Penna identifica a continuación el fisco con el *dos* de la *respublica*. Naturalmente, el *patrimonium Petri* figura como el *dos* de la *sponsa* papal, que es la Iglesia romana; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 28ᵛ; quien, en Aviñón, advierte al papa: «ut sanctitas vestra revertatur ad sponsam ... et reparet suum patrimonium et suam dotem, quae multipliciter est collapsa». Sobre el problema del *dos* en relación con el matrimonio espiritual de Cristo con la Iglesia, véase santo Tomás, *Summa theol.*, Supl. III, q. XCV, art. 1 y 3; las dificultades que existían para poder evaluar el *dos* eran particularmente agudas, porque, como indica santo Tomás (art. 1, ad 2), «pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas»; y, también, porque debido a la naturaleza unitaria del «cuerpo místico», Cristo «nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum» (art. 3, ad 3).

un hombre tenía sobre sus hijos se asemejaba a un gobierno «regio». Lucas de Penna pudo haber pensado o no en este pasaje concreto[72]; en cualquier caso, no debe infravalorarse su deuda con Aristóteles. La verdadera importancia de las analogías jurídicas y de las equiparaciones de Lucas de Penna ha de buscarse en otro lugar. Su modelo de las relaciones entre el príncipe y el Estado era –basándose en el *Decretum* de Graciano– el del obispo en sus relaciones con su iglesia, siguiendo el patrón de Cristo y sus relaciones con la Iglesia universal. La Iglesia como cuerpo de Cristo supraindividual y colectivo, del que Él era tanto la cabeza como el esposo, encontró su equivalente exacto en el Estado como cuerpo del príncipe supraindividual y colectivo, del que él era tanto la cabeza como el esposo: «El príncipe es la cabeza del reino, y el reino el cuerpo del príncipe». En otras palabras, el jurista había transferido al príncipe y al Estado aquellos elementos sociales, orgánicos y corporativos más importantes, que generalmente servían para explicar las relaciones entre Cristo y la Iglesia; esto es, Cristo como esposo de la Iglesia, como cabeza del cuerpo místico, y como cuerpo místico mismo.

Aunque esta clase de teología nos parezca extraña, hay que decir que no era el resultado de un capricho personal de Lucas de Penna. La analogía del *corpus mysticum* sirvió para esclarecer las relaciones entre los estados del cuerpo político y su rey, y la metáfora del matrimonio sirvió para descubrir la naturaleza peculiar del fisco. Por lo tanto, las comparaciones de este tipo no fueron exclusivas de Lucas de Penna, aunque debe admitirse que sus argumentos tuvieron, sorprendentemente, una gran influencia en tiempos posteriores, especialmente en la Francia del siglo XVI, donde tanto la analogía del *corpus mysticum* como la metáfora del matrimonio del rey con su reino se unieron a las leyes fundamentales del reino de Francia.

La comparación del Estado con un *corpus mysticum* tenía en Francia raíces profundas. Se armonizaba con el misticismo de la realeza francesa que comenzó a extenderse en tiempos de Carlos V y que, al mismo tiempo, equilibraba el misticismo real con un misticismo de los estados. Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, por ejemplo, hablaba habitualmente del *corpus mysticum* de Francia cuando discutía la estructura orgánica del reino tal como se configuraba a partir de los tres estados. Retomó el argumento acostumbrado, y declaró que, al igual que en el cuerpo natural todos los miembros se exponían para proteger la cabeza, también en el «cuerpo místico» todos los súbditos debían defender a su señor[73]; advir-

[72] Aristóteles, *Polit.*, 1259a; santo Tomás, *In Polit. Arist.*, I, *lect.* X, § 152, ed. Spiazzi, pp. 47 ss.: «Vir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis, qui eligitur in rectorem, civitati praeest». Aristóteles también trata el tema de los gobiernos despóticos y paternalistas. Quizá Lucas de Penna, *loc. cit.*, tuviera este pasaje en mente cuando añadió: «Praelatus quoque et vir non nisi per electionem assumitur, sicut et princeps».

[73] C. Schäfer, *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (Colonia dis., 1935), p. 55, n. 86, citando el *Vivat rex* de Gerson. *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin (Amberes, 1706), IV, p. 579 B/C: «Secun-

tió al pueblo que cada uno debía estar contento con su estatus pues, de otro modo, *l'ordre du corps mystique de la chose publique seroit tout subverti*[74]; por otro lado, exigió que los impuestos para la protección del rey y reino fuesen distribuidos homogéneamente *per totum corpus mysticum*[75]; y fue, de igual modo, en relación con los tres estados que, en una de sus cartas sobre la educación del delfín, inducía al joven príncipe a meditar: «Vos tenéis a aquellos del primer estado [los caballeros] como brazo fortísimo para la defensa de vuestro cuerpo místico, que es el gobierno regio»; una identificación del príncipe con el cuerpo político o místico que no era ni mucho menos habitual llevó pronto a Gerson a atribuirle *al* rey no ya dos cuerpos, sino al menos dos vidas, una «natural» y la otra «civil o política»[76].

Jean de Terre Rouge, jurista francés (h. 1418-1419), gran defensor del derecho de sucesión del delfín (Carlos VII) al trono de Francia, y ardiente constitucionalista, mencionó igualmente el *corpus mysticum* de Francia en relación con los estados. Argumentó que la sucesión al trono venía establecida por la costumbre antigua, y que se introdujo mediante el consentimiento de los tres estados «y del entero cuerpo místico o cívico del reino». Señaló que las dignidades seculares o reales del reino no se detentaban de forma privada, sino públicamente, porque pertenecían «al entero cuerpo místico y cívico del reino», de la misma manera que las dignidades eclesiásticas pertenecían a las iglesias; por ello, el rey no podía establecer disposiciones arbitrarias sobre la sucesión al trono[77]. Claude de Seyssel, un

---

dum quod per naturalem instinctum omnia membra in uno solo corpore sese exponunt pro capitis salute, pariformiter esse debent in corpore mystico verorum subditorum ad suum dominum».

[74] Schäfer, p. 58, n. 101, citando la oración de 1413, *Rex in sempiternum vive*, en *Opera*, IV, p. 676.

[75] Schäfer, p. 53, n. 77, citando el *Vivat rex*, en *Opera*, IV, 616 C/D: «Postquam necessarium est ad protectionem et vitae civilis, regis et regni nutritionem et conservationem accipere et levare subsidia, id in bona aequalitate aut aequitate per totum corpus mysticum fieri debet».

[76] *Opusculum de meditacionibus quas princeps debet habere*, c. 2, ed. A. Thomas, *Jean de Gerson et l'éducation des Dauphins de France* (París, 1930), p. 37: «Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum». Sobre las «dos vidas» del rey, véase Gerson, *Vivat rex*, II, prol., en *Opera*, IV, p. 592: «De secunda Regis vita verba faciemus, civili videlicet et politica, que status regalis dicitur aut dignitas. Estque eo melior sola vita corporali, quo ipsa est diuturnior per legitimam successionem». Véase también el *Vivat rex*, I, consid. IV, en *Opera*, IV, p. 591: «Pater post naturalem, aut civilem, mortem in filii sui adhuc vivit persona» (la «muerte civil» del rey tendría lugar, por ejemplo, en caso de abdicación o de incapacidad mental, que, de hecho, fue realidad en el año 1405, fecha en la que Gerson escribió su ensayo, ya que Carlos VI estaba loco). De hecho, parece ser que Gerson es partidario de añadir una tercera vida, o vida espiritual; porque en la *salutatio* del ensayo exclama: «Vivat [rex] corporaliter, vivat politice et civiliter, vivat spiritualiter et indesinenter».

[77] Jean de Terre Rouge, *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis hereditatibus*, I. art. 1, conclusión 24, publicado como apéndice al *Consilia* (Arras, 1586), p. 34, de François Hotman, donde dice: «Consuetudo... fuit et est introducta ex consensu trium statuum et totius corporis civilis sive mystici regni [basado en argumentos tomados del *Decretum*, inclusive el c. 24, D. XCIII: "exercitus imperatorem faciat", expuestos por Terre Rouge: "exercitus populi facit *regem*, sive imperatorem"]... Praeterea dignitates regiae sunt totius corporis civilis sive mystici regni: sicut dignitates ecclesiasticae sunt ecclesiarum». Sobre Terre Rouge, consúltese A. Lemaine,

jurista de la administración de Luis XII, utilizó palabras similares a las de Jean Gerson al advertir que si los súbditos de todos los estados no estaban contentos con la parte que a cada uno le correspondía, se podía llegar a «la ruina de la monarquía y a la disolución de este cuerpo místico»[78]. Y al final del siglo XVI, Guy Coquille, jurista de pensamiento independiente, afirmó, de esta misma manera, que el rey como cabeza y los tres estados como miembros «formaban juntos el cuerpo político y místico» del reino[79].

En este planteamiento, como en los demás, encontramos que en el concepto organológico del «cuerpo político y místico» las fuerzas constitucionales permanecían vivas, imponiendo límites al absolutismo real. Esto se hizo patente cuando en 1489 el *Parlement* de París, el tribunal de justicia supremo de Francia, objetó contra las pretensiones del Consejo del Rey, bajo el reinado de Carlos VIII. El *Parlement*, un cuerpo encabezado por el rey y compuesto por los Doce Pares, el canciller, los cuatro presidentes del *Parlement*, unos cuantos funcionarios y consejeros, y otros cien miembros (pretendidamente, siguiendo el modelo del Senado romano), protestó contra las interferencias, y se proclamó a sí mismo «un *corps mystique* meslé de gens ecclésiastiques et lais... representans la personne du roy», porque este tribunal supremo del reinado era «la justicia soberana del reino de Francia, y el verdadero trono, autoridad, magnificencia, y majestad del propio rey»[80]. La idea era, desde luego, que el rey y su consejo no podían actuar contra el *Parlement*, porque este «cuerpo místico» era representativo de la persona del rey, o incluso idéntico que ella.

Con el mismo sentido de limitación usaban los juristas franceses la metáfora del matrimonio del rey con el reino, pues esta metáfora implicaba otra ley fundamental del país, la inalienabilidad del fisco. En este tema, los autores franceses estuvieron muy influenciados, directa o indirectamente, por Lucas de Penna. Sus construcciones fueron repetidas literalmente por Charles de Grassaille, que escribió bajo el reinado de Francisco I, y quien designaba al rey *maritus reipublicae* y hablaba del *matrimonium morale et politicum* que contraía el rey según el modelo del matrimonio

Les lois fondamentales de la monarchie française d'après des théoriciens de l'ancien régime (tesis, París, 1907), p. 58; véase también J. M. Potter en «The Development and Significance of the Salic Law of the Frech», *EHR* LII (1937), p. 244; y Church en *Constitutional Thought*, p. 29, n. 20; consúltese, finalmente, Hartung, «Krone», p. 29, n. 3; Jean Comte de Pange, *Le roi très chrétien* (París, 1949), pp. 427 ss.

[78] Church, *Constitutional Thought*, p. 34, n. 36.

[79] Guy Coquille, *Les oeuvres* (París, 1666), I, p. 323; Church cita esta frase de Coquille en la p. 278, n. 16 de su obra: «Car le Roy est le Chef, et le peuple des Trois Ordres sont les membres, et tous ensemble sont le corps politique et mystique...». Coquille se atiene a la interpretación organológica tradicional: «Cette distinction des Trois Ordres au corps politique a correspondance à ce qui est du corps humain qui est composé de trois principales parties... qui sont le cerveau [clero], le coeur [nobleza] et le foye [tercer estado]».

[80] La protesta de 1489, hecho sobre el cual el Dr. R. E. Giesey amablemente me llamó la atención, fue publicada por É. Maugis, *Histoire du Parlement de Paris* (París, 1913), I, pp. 374 ss.

del prelado con su iglesia[81]. Él, al igual que otros autores –René Choppin, François Hotman, Pierre Grégoire y, finalmente, también Bodin–, mantenía que el rey, al desposar el reino de Francia, recibía de la *respublica* la propiedad fiscal en concepto de dote, y que ésta era inalienable[82]. De cualquier modo, los juristas fueron probablemente responsables incluso del cambio que se llevó a cabo en el ceremonial de coronación de los reyes franceses. Grassaille escribió su gran obra *De las Regalías en Francia* en 1538[83]. En la accesión al trono de Enrique II de Francia, en 1547, encontramos por vez primera en un Ordo de Coronación francés la rúbrica jurídica que establecía, antes de la entrega del anillo, que por tal anillo «el rey se despojó solemnemente con su reino» *(le roy espousa solemnellement le royaume)*[84]. Las rúbricas del Ordo de 1594 eran más explícitas.

---

[81] Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, ius XX (París, 1545), p. 217: «Rex dicitur maritus reipublicae… Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesiam et Praelatum matrimonium spirituale contrahitur… Et sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri … ita Rex est caput reipublicae et respublica eius corpus». El pasaje, en su totalidad, procede de Lucas de Penna; véase lo anteriormente dicho en las notas 59 y 66. Sobre Grassaille, consúltese Church, *Constitutional Thought*, pp. 47 ss., 57 ss. Cabe mencionar *obiter* que la combinación de «moral y política» aparece, una y otra vez, a partir del siglo XIII; véase, por ejemplo, Pierre Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, c. 109, ed. Langlois (París, 1891), p. 96: «moraliter et politice loquendo» (antes y después de ciertas citas de Aristóteles).

[82] R. Choppin, *De Domanio Franciae*, II, tit. 1, n. 2 (París, 1605), p. 203: «Sicuti enim Lege Julia dos est a marito inalienabilis: ita Regium Coronae patrimonium individua Reipublicae dos» (*véase también*, más adelante, la nota 83) François Hotman, *Francogallia*, c. IX, n. 5 (Fráncfort, 1586), pp. 66 ss.: «Est enim Domanium regium quasi dos regni», y «Par idemque esse ius Regium in suum Domanium quod est viri in dotem suae uxoris», citando a Lucas de Penna (*Francogallia* fue publicada por primera vez en 1576, pero excluía el capítulo IX). Véase Lemaire, *Lois fondamentales*, p. 100, en relación con la metáfora matrimonial, y las pp. 93, n. 2 y 99, n. 2 para las ediciones. Pierre Grégoire, *De Republica*, IX, pp. 1, 11 (Lyon, 1609; publicada por primera vez en 1578) 267A: el príncipe en calidad de *sponsus reipublicae* y el fisco como el *dos pro oneribus danda*. Sobre Bodin, véase *De republica*, VI, 2, n. 641, y, sobre otros autores, consúltese Vassalli, «Fisco», p. 198, nn. 3-4 y p. 201.

[83] Véase lo dicho anteriormente en la nota 81. Es muy poco probable que Grassaille fuera el primero en volver a hacer uso de las formulaciones de Lucas de Penna, cuyas obras fueron publicadas en Francia en seis ocasiones durante el siglo XVI, empezando por la edición de París, en 1509; véase Ullmann en *Lucas de Penna*, p. 14, n. 2. De hecho, es posible que Jacques Cappel, que era el consejero del rey en el Parlement de París, se valiera de las metáforas de Penna, que aparecieron en una *plaidoyé* de 1536, citada por Pierre Dupuy en su *Traitez touchants les droits du Roy* (París, 1655), p. 275: «… par les droits commun, divin et positif le sacré patrimoine de la Couronne et ancien domaine du Prince ne tombe au commerce des hommes, et n'est convenable à autre qu'au Roy qui est mari et époux politique de la chose publique, laquelle luy apporte à son Sacre et Couronnement ledit domaine en dot de sa Couronne, lequel dot les Rois à leur Sacre et Couronnement iurent solennellement ne iamais aliener pour quelque cause que ce soit, comme aussi il est inalienable». Cfr. *Plaidoyez de feu maistre Jacques Cappel* (París , 1561), p. 11. Los argumentos de Lucas de Penna se identifican fácilmente, y no hay por qué suponer que el pasaje no podía haberse escrito antes de la revisión de las rúbricas del «Otorgamiento del Anillo» en la ceremonia de coronación francesa (véanse las notas 84-85).

[84] Th. Godefroy, *Le Cérémonial de France* (París, 1619), p. 348. Es cierto que en la Orden de Coronación de Carlos V se introdujo un ritual de «Bendición del Anillo» basado en el que existía en las ceremonias de ordenaciones episcopales; consúltese *The Coronation Book of Charles V of France*, ed. E. S. Dewick (Bradshaw Society, XVI, Londres, 1899), 33 (cfr. p. 83).

Decían que el rey, el día de su consagración, desposaba a su reino para quedar unido inseparablemente a sus súbditos, y para que así pudiera amarse mutuamente el uno al otro como marido y mujer, y que el obispo de Chartres presentaba el anillo al rey *pour marque de ceste reciproque conjonction*[85]. Éste es el espíritu de san Cipriano y del *Decretum* de Graciano en su versión deformada: el reino está en el rey y el rey en el reino; los súbditos se hallan incorporados en el rey, y el rey en los súbditos[86]. No es de extrañar, pues, que la doctrina del *corpus mysticum* de la Iglesia, desposada con su *sponsus* divino, terminara de completarse cuando uno de los juristas, René Choppin, llegó a decir que «el rey es el esposo místico de la *respublica*»[87].

En la Inglaterra medieval la metáfora del matrimonio parece no haber existido nunca, aunque en el discurso a su primer Parlamento (1603) Jacobo I dijese:

Schramm, *König von Frankreich*, I, pp. 238 ss. (cfr. II, p. 117), alega que, como la «Bendición del Anillo» procedía del rito episcopal, esto, por sí solo, implicaba la unión matrimonial del rey con el reino. Cabe observar, sin embargo, que las palabras decisivas empleadas en el ritual episcopal del «Otorgamiento del Anillo» *(sponsam Dei ... illibate custodias)* eran excluidas de la ceremonia de coronación. Es más, los juristas ya habían hecho uso de la metáfora en fechas muy anteriores, y en los *Ordines* franceses de la Coronación aparece por primera vez en el año 1547. Que la oración de la Otorgación del Anillo en la ordenación episcopal también tiene su historia es un tema que no nos concierne aquí. Véase lo dicho anteriormente en la nota 54.

[85] Godefroy, *Cérémonial*, p. 661: «ANNEAU ROYAL: Parce qu'au jour du Sacre le Roy espousa solemnellement son Royaume, et fut comme par le doux, gracieux, et amiable lien de mariage inseparablement uny avec ses subjects, pour mutuellement s'entraimer ainsi que sont les epoux, luy fut par le dit Evesque de Chartres presenté un anneau, pour marque de ceste reciproque conjonction». La rúbrica que sigue a la oración dice que el obispo «mit le dit anneau, duquel le Roy espousoit son Royaume, au quatriesme doigt de sa main dextre, dont procede certaine veine attouchant au coeur». Sobre el último comentario relativo al dedo del anillo, véase el *Decretum* de Graciano, c. 7, C. XXX, q. 5, ed. Friedberg, I, p. 1106. Referencias a este ritual de matrimonio aparecen a menudo en fechas posteriores; véase, por ejemplo, el *Recueil des anciens lois françaises*, ed. Isambert, Taillandier y Decrusy (París, 1829), XV, p. 328, n. 191, donde Enrique IV, en el edicto (de 1607) que trataba de la incorporación a la Corona del reino de Navarra, que era patrimonio privado de dicho monarca, este último dice acerca de los reyes que le precedieron que «ils ont contracté avec leur couronne (!) una espèce de *mariage* communément appellé *saint et politique*». El *mariage saint et politique* del rey francés es probable que se refleje en una curiosa observación de Luis XIV, sobre la cual Ruth M. Cherniss tuvo la gentileza de llamar mi atención. Saint-Simon, *Mémoires*, ed. Gonzague Truc (edición de la Pléiade, París, 1953), IV, 1069, capítulo 58, informa acerca de la distinción que Luis XIV hace entre los príncipes de sangre real y los bastardos reales: «Il considéra les premiers [les princes du sang] comme les *enfants de l'État et de la couronne*... tandis qu'il chérit les autres comme les enfants sortis de ses amours.»

[86] Véase lo dicho *supra*, notas 60, 64, 66.

[87] Choppin, *De Domanio Franciae* (véase lo dicho anteriormente en la nota 82), III, tit. 5, n. 6, p. 449: «Rex, curator *Reipublicae ac mysticus...* ipsius *coniunx*». Esta doctrina también dio un giro completo en el otro sentido cuando los juristas concedieron al papa derechos fiscales y otros privilegios en los Estados de la Iglesia porque le consideraban *huius reipublicae temporalis maritum*, aunque, conforme a otros respectos, el papa era, espiritualmente, el *vir Ecclesiae;* cfr. Vassalli, «Fisco», p. 209, donde cita al cardenal de Luca.

> «Lo que Dios ha unido, que ningún hombre lo separe.» Yo soy el marido y la isla entera es mi mujer legal; yo soy la cabeza y ella es mi cuerpo; yo soy el pastor y ella mi rebaño[88].

Sin embargo, la doctrina del *corpus mysticum* le era muy familiar a Inglaterra. Después de todo, el jurista más importante de la Inglaterra de los Lancaster, Sir John Fortescue, hablaba sin vacilar del «cuerpo místico» del reino. En un capítulo importante de su *De laudibus legum Angliae,* en el que vertía la esencia de sus doctrinas políticas, Fortescue disertaba sobre el origen de los reinos gobernados «políticamente» –esto es, de acuerdo con la terminología aristotélica, gobernados por el cuerpo político del reino– como contrapuestos a aquellos reinos, como Francia, que se gobernaban «monárquicamente»: es decir, por el rey solo[89]. Si un pueblo, escribía, desea constituirse en reino o en cualquier otro cuerpo político, tendrá que instaurar a un hombre para el gobierno de todo el cuerpo, un rey. Esta necesidad la intentó probar Fortescue recurriendo al acostumbrado método de la analogía entre el cuerpo social y el humano:

> De la misma manera que el cuerpo físico se desarrolla a partir del embrión, regido por una cabeza, así surge del pueblo el reino, que existe como un *corpus mysticum* gobernado por un hombre a modo de cabeza.

En otra ocasión, Fortescue comparó las funciones del corazón y de los nervios del cuerpo natural con el sistema estructural del cuerpo político. Al identificar los nervios del cuerpo con las leyes del Estado, explicó:

> La ley por la cual un *cetus hominum* se convierte en un *populus* se asemeja a los nervios del cuerpo físico; pues de la misma manera que el cuerpo se mantiene unido por los nervios, así el *corpus mysticum* [del pueblo] se mantiene unido por la ley[90].

---

[88] *Parliamentary History of England* (Londres, 1806), I, p. 930.

[89] Fortescue, *De laudibus,* C. XIII, ed. Chrimes, 30, 17; véase también el comentario de Chrimes (p. 156): «Este capítulo es el más famoso de todas las obras de Fortescue». Fortescue, por supuesto, domina muy bien el método de los juristas de «equiparar» las instituciones seculares con las eclesiásticas; véase, por ejemplo, *op. cit.*, C. VIII, ed. Chrimes, p. 22, donde contrapone el *misteria legis Anglie* al *misteria ecclesie* y advierte al príncipe que no proceda *legis sacramenta scrutare,* al ser ésta una labor de juristas profesionales especializados única y exclusivamente en la ciencia legal (cfr. CC. III y VII, pp. 6 ss., 18 ss.). Éste es el mismo argumento al que Coke hizo alusión en 1608 y que tanto enojó al rey Jacobo I; véase Coke en *Reports,* XII, pp. 63 ss. (caso de prohibiciones).

[90] *De laudibus*, C. XII, ed. Chrimes, p. 28. Sobre las facetas *cetus, populus, corpus,* que tienen su origen real en Aristóteles, véase Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale,* VII, C. 7 (Venecia, 1494), fol. 91r.

Al parecer, Fortescue visualizaba el *corpus mysticum* como el último grado de perfección de una sociedad humana, la cual empezaba como una simple multitud *(cetus)* de hombres, adquiría después el estatus de un «pueblo», y culminaba finalmente en el desarrollo de un «cuerpo místico» del reino, un cuerpo incompleto sin cabeza, el rey.

La utilización de Fortescue del término *corpus mysticum* en asuntos políticos no era excepcional. En el acto de apertura del Parlamento del año 1430, maese William of Lyndwood, doctor en Derecho y profesor de Teología en Oxford, más tarde obispo de Saint Davids y bien conocido por su *Provinciale* de Canterbury, pronunció, después del sermón, el habitual discurso de apertura. Explicó la unidad orgánica del reino y la comparó con la del cuerpo humano y sus miembros y, en relación con la unanimidad de la voluntad y del amor recíproco, lo comparó con un *corpus mysticum*[91]. Ambos juristas, Lyndwood y Fortescue, utilizaron los términos *corpus politicum* y *corpus mysticum* indistintamente y sin diferenciarlos con claridad. Esto mismo también puede decirse de otro orador parlamentario de aquel siglo, John Russell, obispo de Lincoln y canciller de Inglaterra. En su sermón a la apertura del Parlamento, en 1483, habló del cuerpo político de Inglaterra, compuesto de los tres estados, con el «señor soberano, el rey», como su cabeza. Al referirse al pasaje clásico de I Co 12, 12[92], comparó el cuerpo natural, en el cual cada miembro tiene una función propia, con el cuerpo político del reino: «Así ocurre con el cuerpo místico o político de la congregación del pueblo»[93]. En otra parte de su sermón repitió la frase relativa al «cuerpo místico o político» del pueblo[94], y a veces comentó que este «gran cuerpo público de Inglaterra está allí donde está el propio rey, su corte y su consejo»[95].

Se advierte una similitud entre el lenguaje imperial y el papal: el imperio está allí donde está el emperador, y el *corpus mysticum* allí donde está el papa. También denota, sin embargo, la influencia de los constitucionalistas

---

[91] *Rot. Parl.*, p. 367: el portavoz «causam summonitionis eiusdem Parliamenti... egregie declaravit». Esto era rutinario: «Post praedicationem debet cancellarius Angliae... vel alius idoneus, honestus, et facundus justiciarius vel clericus..., pronuntiare causas parliamenti, primo in genere, et postea in specie». Véase el *Modus Tenendi Parliamentum* en ed. Stubbs, *Select Charters*, p. 503. Lyndwood observó ese esquema; sobre I Cr 22, 10, dice lo siguiente: «Firmabitur solium regni eius». A continuación trata el tema de un *triplex unio* del reino: «Unam... collectivam, ut in rerum mobilium congerie et congregatione; alteram... constitutivam, ut in corpore humano diversorum membrorum annexione; et tertiam consentaneam, ut in cuiuslibet *corporis mistici* unanima voluntate et dilectione». Sobre William of Lyndwood, véase Maitland en *Roman Canon Law in the Church of England* (Londres, 1898); consúltese también A. Ogle, *The Canon Law in Mediaeval England* (Londres, 1912).

[92] Véase lo dicho anteriormente en la nota 6.

[93] El sermón, originalmente publicado por J. Gough Nichols en *Grants from the Crown during the Reign of Edward the Fifth* (Camdem Society, LX, Londres, 1854), p. li, ha sido reeditado por Chrimes en *Ideas*, p. 180.

[94] Chrimes, *Ideas*, p. 185; Nichols, *Grants*, p. lviii.

[95] Chrimes, *Ideas*, p. 175 y 332, n. 6; Nichols, *Grants*, p. xlvi.

franceses, la *Amonestación* de 1489 o la aserción de Guy Coquille; pues el obispo John Russell especificó de forma significativa la palabra «rey», añadiendo «su corte y su consejo»[96]. Esto quiere decir que el cuerpo político, místico o público de Inglaterra no se definía sólo por el rey o cabeza, sino por el rey junto con el Consejo y el Parlamento. Este concepto de un cuerpo «compuesto» y, por tanto, de una autoridad «compuesta», no era del todo nuevo en aquella época[97]. En fecha tan temprana como el año 1365, un justicia de Eduardo III opinó que el «Parlamento representaba el cuerpo de todo el reino»[98]. Aunque este punto de vista no debe considerarse retrospectivamente como una regla inveterada del constitucionalismo, es, sin embargo, cierto que en todas partes se encuentran indicios de este concepto[99]. Por ejemplo, ideas afines pudieron haber servido de guía a un filósofo de la talla de Walter Burley, quien, en su Comentario a la *Política* de Aristóteles (de alrededor de 1338), se desviaba de la interpretación oficial de santo Tomás y de Pedro de Auvernia para incluir una frase sobre la «multitud compuesta por el rey, los poderosos y los sabios» (por así decirlo, el rey con los lores y los comunes) llamados al Parlamento «para el despacho de asuntos importantes», y sobre el hecho de que «gobiernan juntos *en el rey* y *con el rey*», *sicut hodie patet de rege Anglorum:* «tal como lo parece hoy respecto del rey [Eduardo III] de los ingleses»[100].

---

[96] Véase lo dicho anteriormente en las notas 34 ss. Véase también las notas 79 ss. sobre las doctrinas francesas.

[97] B. Wilkinson, en «The "Political Revolution" of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England», *Speculum* XXIV (1949), pp. 502-509, trata minuciosamente del «Medievo» verdadero, establecido constitucionalmente. De hecho, lo que él denomina la soberanía «compuesta» parece formar parte inseparable de la «unidad orgánica del Estado» (p. 504, n. 8), cuya perseverancia evitó que Inglaterra sucumbiera a los conceptos del «Estado abstracto» que surgieron en la Europa continental.

[98] *Year Books*, 39 Edward III, f. 7a. La frase la cita Maitland en *Sel. Ess.*, p. 107; consúltese también McIlwain, *Constitutionalism*, p. 89, n. 32 y Wilkinson, *op. cit.*, p. 504, notas 14-15. Según el *Modus*, ed. Stubbs, *Select Charters*, p. 503, el rey es «caput, principium, et finis parliamenti», y por tanto él solo constituye el *primus gradus* del Parlamento (el *Modus* distingue seis categorías).

[99] Una posible fuente podría ser *Fleta*, II, c. 2: «habet enim rex curiam suam in consilio suo in parliamentis suis». Al igual que Wilkinson (*op. cit.*, 504, n. 13), yo también dudo de que el significado de estas palabras sea «el rey y los magnates ejerciendo la soberanía en el Estado». Nuevos e importantes puntos de vista sobre este particular han sido expuestos por G. Post en «The Two Laws and the Statute of York», *Speculum* XXIX (1954), pp. 417-432.

[100] S. Harrison Thomson, «Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle», *Mélanges Auguste Pelzer* (Lovaina, 1947), p. 577: «et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur. Itaque tantum vel magis principatur huiusmodi multitudo quam rex solus, et propter hoc rex convocat parliamentum pro arduis negociis expediendis». Más adelante Burley, aunque por un lado expone los clásicos argumentos aristotélicos, hace también alusión a Eduardo III: «In optima enim policia... quilibet diligit gradum suum et contentus est, et quilibet vult singularem honorem, regit, et videtur sibi *quod in rege et cum rege conregnat*, et propter intimam dileccionem civicum ad regem est intima concordia inter cives, et est regnum fortissimun sicut hodie patet de rege Anglorum...». Compárese el pasaje citado por Thomson con las frases de santo Tomás en *In Polit. Arist.*, § 473, ed. Spiazzi, p. 167.

En definitiva, todo se reconduce a la famosa definición de Fortescue de Inglaterra como un *dominium regale et politicum,* que describía un tipo de gobierno en el cual no sólo el rey, sino que el rey, junto con el gobierno, llevaban la responsabilidad del bien común. Fortescue tomó su famosa fórmula, que era a su vez una emanación del pensamiento político aristotélico, de la continuación del tratado inconcluso de santo Tomás *De regimine principum.* El continuador, Tolomeo de Lucca, encontró los prototipos de aquella forma de gobierno en la Roma imperial (la cual «constituye el centro entre un gobierno político y uno monárquico»: *medium tenet inter politicum et regale)* y en el gobierno de los jueces de Israel, cuyo mandato estaba respaldado por Dios mismo como su rey. Fortescue, especialmente en sus primeros escritos, se aventuró a probar que este *dominium regale et politicum* ideal se había materializado por tercera vez, esto es, en Inglaterra. Por tanto, Inglaterra se alineaba con los modelos santificados de Israel y Roma. El rey inglés, en contraposición con el rey francés, que gobernaba sólo «monárquicamente», se presentaba para Fortescue como, evidentemente, politicéntrico. Por contra, sin embargo, el propio gobierno, o el cuerpo místico del reino, no podía existir sin su real cabeza[101].

La forma inglesa de gobierno a través de todo el cuerpo político llevó a una manera aparentemente singular de establecer analogías entre las instituciones eclesiásticas y seculares. Estamos acostumbrados a un misticismo semiteológico en relación con el príncipe y la interpretación de sus funciones, pero nos sorprendemos al encontrar en Inglaterra características similares respecto al Parlamento. En la clausura del Parlamento, en 1401, el *speaker* de los comunes consideró conveniente comparar el cuerpo político del reino con la Santísima Trinidad: el rey, los lores espirituales y temporales, y los comunes formaban conjuntamente una trinidad en la unidad y una unidad trina. En aquella misma ocasión, el *speaker* comparó los procedimientos del Parlamento con la celebración de una misa: la lectura de la epístola y el comentario de la Biblia en la apertura del Parlamento se asemejaban a las preces iniciales, y las ceremonias que precedían al acto sagrado; la promesa del rey de proteger a la Iglesia y de observar las leyes se comparaba con el sacrificio de la misa[102]; finalmente, el levantamiento de la sesión parlamentaria presentaba una analogía con el *Ite, missa est,* la despedida, y con el *Deo gratias,* con el que se concluía el acto sagrado[103]. Aunque

[101] Sobre el problema de Fortescue y santo Tomás, véase, además de A. Passerin d'Entrèves en «Santo Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue», *Atti della R. Accademia di Torino* LXII (1927), pp. 261-285, el estudio fundamental de F. Gilbert, «Sir John Fortescue's "Dominium regale et politicum"», *Mediaevalia et Humanistica* II (1943), pp. 88-97, especialmente las pp. 91 ss., donde se trata la bibliografía acerca del tema.

[102] Sobre la relación entre la ley y el sacrificio, véase *supra,* capítulo IV, notas 91-92.

[103] *Rot. Parl.,* III, p. 459, § 32 (comparación con la Santísima Trinidad), y la p. 466, § 47 (comparación con la Misa); Chrimes, *Ideas,* pp. 68 ss. Las comparaciones parlamentarias son, a veces, algo pintorescas. Por ejemplo, durante su sermón parlamentario de 1425, el obispo

estas comparaciones en sí no significaban mucho, reflejan, sin embargo, el clima intelectual, y muestran hasta qué punto gravitaba el pensamiento político, en la época del «gótico tardío», hacia la mistificación del cuerpo político del reino. Además, la analogía entre rey, lores y comunes, por un lado, y Santísima Trinidad, por el otro, puede tomarse como una evidencia más de la existencia de una idea clara sobre la naturaleza «compuesta» de la autoridad, y de que en Inglaterra no sólo el rey, sino que éste, conjuntamente con los lores y los comunes, formaban el «cuerpo místico» del reino[104].

Que hubiera representado ese «cuerpo místico» el rey solo no parece haber sido posible en la Inglaterra medieval, aunque Sir Edward Coke, en 1608, ya escribió una nota marginal a este respecto: se refirió a los *Year Books* [anuarios de sentencias] del reinado de Eduardo IV, en los cuales (según él) se describía el «cuerpo político» del rey como *corpus mysticum*. Esta aseveración no es del todo correcta, puesto que el *Year Book* no se refiere al rey, sino a un abad[105]. En cualquier caso, el pasaje muestra lo avanzados que estaban los conceptos corporativos en Inglaterra a fines del siglo XV. Sin embargo, a pesar del ligero conocimiento de las estrictas interpretaciones corporativas –«El Parlamento del rey, de los lores y los comunes es una corporación», declaró el justicia mayor Fineux en 1522[106]–, el antiguo concepto organológico que distinguía entre la cabeza y los miembros todavía prevalecía, y el rey era simplemente la cabeza, en la cual culminaba el cuerpo místico o político del reino. Fue en ese sentido en el que Enrique VIII se dirigió, en 1542, a su consejo:

> Somos informados por nuestros jueces de que en ningún momento nos hallamos tan altamente situados en nuestra dignidad real como en el Parlamento, donde Nos como cabeza y vosotros como miembros nos hallamos unidos y entretejidos en un cuerpo político[107].

Éste es el mismo espíritu en el que años antes, en 1533, se había redactado el preámbulo del *Act in Restraint of Appeals [Ordenanza para la Limitación de Apelaciones]*, en el que Enrique VIII declaraba que, de acuerdo con las más antiguas autoridades, el reino de Inglaterra era un imperio

> gobernado por un rey y cabeza suprema, e investido de la dignidad y real condición de la imperial Corona del mismo, al cual estaba ligado un cuer-

---

Henry of Winchester comparó a los concejales del rey con los elefantes, ya que deberían ser «sine felle, inflexibilis, et immensae memoriae». *Rot. Parl.*, IV, p. 261.

[104] Consúltese sobre el particular Chrimes, *Ideas*, pp. 116 y 332, n. 6.

[105] Véase Coke, *Rep.*, VII, p. 10a *(Calvin's Case)*, en relación con *21 Edward IV*, f. 38b. Véase *infra*, capítulo VII, n. 312.

[106] Esta frase la cita Maitland en *Sel. Ess.*, p. 107.

[107] Sobre este famoso pasaje, véase *Letters and Papers of Henry VIII*, vol. XII, p. iv, n. 3 y p. 107, n. 221; cfr. A. F. Pollard, *The Evolution of Parliament* (Londres, 1926), p. 231.

po político, compuesto por toda clase y grados de gentes, divididos en términos y en nombres de la espiritualidad y de la temporalidad...[108].

Todavía se reconoce la antigua doctrina organológica que había resultado tan útil en tiempos anteriores, cuando le sirvió a Felipe IV de Francia, en su lucha contra el papa Bonifacio VIII, para separar a la «Iglesia galicana» y circunscribirla a la *patria* francesa encabezada por el rey. Ahora le servía a Enrique VIII para incorporar la *Anglicana Ecclesia,* por así decirlo, el genuino *corpus mysticum* de su «imperio», en el *corpus politicum* de Inglaterra, del cual él, como rey, era la cabeza[109]. La fusión de los cuerpos político y espiritual era completa y absoluta, y la confusión resultante fue detectada por el cardenal Pole, quien se dirigió a Enrique VIII en un opúsculo diciendo:

> Todo vuestro razonamiento llega a la conclusión de que consideráis a la Iglesia como un *corpus politicum*... Tan grande es la distancia entre el Cielo y la tierra, como distan entre sí el poder civil y el eclesiástico, y tan grande es la diferencia entre este cuerpo de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, y aquél, que es un cuerpo político y meramente humano[110].

Aquí, curiosamente, los frentes parecen haberse invertido. En vez de tratar al Estado como un *corpus mysticum,* Enrique VIII trataba a la Iglesia como un simple *corpus politicum,* y, por tanto, como una parte del reino de Inglaterra. Por contra, el cardenal Pole intentaba en vano reinstaurar el carácter suprapolítico de la Iglesia y deshacer el proceso de se-

---

[108] *Statutes of The Realm,* III, pp. 427 ss.; Stephenson y Marcham, *Sources of English Constitutional History,* p. 304, núm. 74B; Maitland, *Sel. Ess.,* pp. 107 ss. Coke, en *The 4th Part of the Institutes of the Laws of England,* c. 74 (Londres, 1809), p. 341, se vale de esta carta acta para demostrar que Inglaterra era, y siempre lo ha sido, un «imperio». Sobre el problema, consúltese A. O. Meyer en «Der Kaisertitel der Stuarts», *QF* X (1907), pp. 231 ss. Meyer comienza por discutir el título imperial de Enrique VIII (para más información véase E. E. Stengel, «Kaisertitel und Suveränitätsidee», *DA,* III [1939], p. 46), pero sin llegar a agotar un tema que es de lo más prometedor, y que todavía precisa una investigación sistemática y a fondo.

[109] Véanse más adelante las pp. 259 ss. en relación con Felipe IV. La discusión del «cuerpo político» del reino (véase Chrimes, *Ideas,* pp. 304, 332 ss., notas 6-8) proliferó mucho bajo Enrique VIII; véase, por ejemplo, Richard Sampson en *Oratio qua docet, hortatur, admonet omnes etc.* (Londres, 1533), fol. B^{v} (la paginación está basada en el microfilm de un folleto poco conocido y que se conserva en la biblioteca de la Universidad de California, Berkeley): «Quis nescit totum regnum unum esse politicum corpus, singulos homines eiusdem corporis membra esse? Ubi nam est huius corporis caput? Estne aliud quam rex?» Cfr. A. Passerin d'Entrèves, «La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna», *R. Università di Torino: Memorie dell'Istituto Giuridico* (Ser. II, No. IV, 1929), p. 27, n. 15.

[110] «Tota tua ratio concludit te Ecclesiam existimare corpus politicum esse... Quantum enim distat caelum a terra, tantum inter civilem potestatem et ecclesiasticam interest: tantum hoc corpus Ecclesiae quod est corpus Christi, ab illo, quod est politicum et mere humanum, differt.» El cardenal Pole, *Ad Enricum VIII... pro ecclesiasticae unitatis defensione,* en J. T. Rocaberti, *Biblioteca maxima pontificia* (Roma, 1698), XVIII, p. 204, donde citaba a d'Entrèves, *op. cit.,* p. 27, n. 15.

cularización al que el *corpus Ecclesiae mysticum* había sucumbido desde el siglo XIII.

Que las doctrinas corporativas *podían* dar como resultado una identificación de la totalidad del cuerpo político con la cabeza sola ya había sido demostrado por los escritores papales, que alegaban que el cuerpo místico de *la Iglesia estaba allí donde estaba el papa*[111]. La posterior identificación francesa del cuerpo político con el monarca, a la que Jean de Terre Rouge y otros constitucionalistas todavía objetaban[112], sugeriría igualmente que la cabeza podía tragarse al cuerpo, aunque los principios legales –*Princeps est imperium, est fiscus,* decía Baldo[113]– eran más importantes en Francia. También es probable que en Inglaterra la fórmula cipriana del *Decretum* y de los juristas italianos comenzase a adquirir importancia en la época de Enrique VIII, significando ahora, mediante una nueva interpretación, que todos los ingleses estaban incorporados en el rey, y que los actos y los hechos personales del rey eran los de un cuerpo político absorbido por su cabeza monárquica. Pero aun cuando recurrían a estas fórmulas, los juristas ingleses, como en el caso *Willion* vs. *Berkley,* todavía distinguían entre la cabeza y los miembros, cuando decían:

> El otro [cuerpo] es un cuerpo político, y sus miembros son sus súbditos, y él está incorporado con ellos y ellos con él, y él es la cabeza y ellos los miembros, y él tiene la absoluta facultad de gobierno sobre ellos[114].

Por sí misma, sin embargo, la doctrina corporativa, en cuanto que era organológica, no desembocaba necesariamente en aquella identificación absoluta de los miembros con la cabeza, y, de hecho, esto nunca ocurrió en la Inglaterra medieval. Se podían aceptar las precisas palabras del obispo de Lincoln, que declaraban que el cuerpo político de Inglaterra estaba allí donde estaban el rey, el consejo y el Parlamento; pero se evitaba cuidadosamente, como en el caso de Ricardo II, que el cuerpo fuese tragado por la cabeza, de la misma manera que en otra ocasión se levantaron protestas en contra de la

---

111 Véase lo dicho anteriormente en la nota 33. Véase también Gierke, *Gen. R.,* III, p. 596, n. 214.

112 Sobre Terre Rouge, véase lo dicho anteriormente en la nota 77. Church, en *Constitutional Thought,* saca a relucir con gran habilidad el conflicto entre las ideas constitucionales y absolutistas que existían en Francia en el siglo XVI, y a veces uno se pregunta hasta qué punto las persuasivas antítesis de Fortescue era válidas para su tiempo.

113 Baldo, al *Cod.* 10, 1, rubr., nn. 12, 13, 18; Gierke, *Gen. R.,* III, p. 596, n. 216; véase también Gierke en su otra obra, *Johannes Althusius,* p. 137, n. 47. Los fundamentos de *l'état c'est moi* (cfr. Fritz Hartung, «L'État c'est moi», *Historische Zeitschrift* CLXIX [1949], pp. 1 ss.) tienen un origen muy remoto, según ha comentado recientemente V. Ehrenberg, «Origins of Democracy», *Historia* I (1950), p. 519 («vos sois el Estado, vos sois el pueblo», dice Esquilo en *Las Suplicantes,* pp. 370 ss.), aunque sería probablemente más acertado subrayar las profundas diferencias que, en general, prevalecían por aquel entonces, que hacer hincapié en las similitudes de lenguaje.

114 Maitland, *Sel. Ess.,* p. 108; Plowden, *Reports,* p. 233a; véase *supra,* capítulo I, n. 13.

separación de los miembros de la cabeza[115]. Quizá, la definición de Fortescue de Inglaterra como un verdadero *dominium regale et politicum* continuó siendo la descripción más acertada, la que preservó su validez aunque fuese oscurecida temporalmente. Aquella fórmula mágica, mucho más importante para el pensamiento político inglés que para los filósofos escolásticos de quienes provenía, implicaba que la cabeza y el cuerpo dependían mutuamente el uno del otro, y que, al igual que el rey era supremo en algunos aspectos, también lo era el gobierno en otros. No estaría de más recordar aquí al contemporáneo de Fortescue, Nicolás Cusano, quien decía, en su *Concordantia catholica,* que sólo el príncipe que se reconocía como «la criatura de todos sus súbditos colectivamente, se convertía en el padre de los ciudadanos individuales»[116], un concepto que posteriormente sería reducido a la fórmula más lapidaria de *Princeps maior singulis, minor universis,* «El Príncipe es más que los ciudadanos individuales, pero menos que su totalidad»[117]. Parece que Fortescue se interesaba por ideas similares cuando desarrolló su doctrina acerca de una Inglaterra a la vez monárquica y política. Su rey estaba tanto por encima como debajo del cuerpo político del reino, de la misma manera que el rey del siglo XIII estaba por encima y debajo del derecho[118].

La realeza medieval tardía, desde cualquier punto de vista que se mire, se había convertido en politicéntrica después de la crisis del siglo XIII. La continuidad, garantizada primero por Cristo, por el derecho después, estaba garantizada ahora por el *corpus mysticum* del reino, el cual, por así decirlo, nunca moría, sino que era «eterno», como el *corpus mysticum* de la Iglesia. Desde el momento en que la idea de una comunidad política dotada con un carácter «místico» fue articulada por la Iglesia, el Estado secular se vio prácticamente forzado a seguirla: a responder con el establecimiento de un modelo paralelo. Esta visión no resta valor a la complejidad de otros estímulos que, probablemente, fueron más eficaces: las doctrinas aristotélicas, las doctrinas del derecho romano y canónico y la evolución política, social y económica de la Baja Edad Media en general. Pero todos estos estímulos parecen haber funcionado en la misma dirección: convertir al gobierno en coeterno con la Iglesia, y situar al gobierno –con o sin rey– en el centro de la discusión política.

---

[115] Véase lo anteriormente dicho en la nota 95. Véase también la exclamación del canónigo de Bridlington en la *Gesta Edwardi (Chronicles of the Reigns of Edward I and II,* ed. Stubbs, II, p. 70): «Mira res! ecce qualiter membra a capite se disjungunt quanto fit consideratio per magnates in parliamento, regis assensu minime requisito» (haciendo referencia a la acción tomada contra los Despenser en 1321). Consúltese Wilkinson en «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Speculum* XIX (1944), p. 460, n. 4.

[116] Gierke, *Gen. R.*, III, p. 590; *Johannes Althusius*, p. 126.

[117] Gierke, *Johannes Althusius*, p. 144. Esta frase la cita d'Entrèves en «La teoria», p. 36, n. 27; consúltese también Holdsworth, *History of English Law,* IV, p. 213, y véase su referencia al *Ecclesiastical Polity,* I, § 2, 7, de Hooker.

[118] De no estar yo equivocado, el profesor McIlwain indica precisamente este cambio al confrontar a Fortescue con Bracton en su *Constitutionalism*, pp. 89 ss.

Sea lo que sea, el problema corporativo de la Baja Edad Media comenzó a eclipsar la preponderancia de los problemas legales y la «tiranía del derecho» del periodo anterior. Esto no significa que la relación del rey con el derecho se hubiese convertido en una cuestión sin importancia, sino que había sido absorbido por el problema, mucho más amplio, de la relación del rey con un gobierno que podía, en sí mismo, pretender ser el derecho, y el cual, por su dinámica inherente, desarrolló rápidamente su propio código ético y semirreligioso aparte de la Iglesia.

3. *Pro patria mori*

Patria religiosa y legal

Ni de la idea de la realeza politicéntrica ni de la del Estado como *corpus morale, politicum, mysticum* resulta fácil separar otra noción que surgió independientemente, aunque de modo simultáneo, de las doctrinas organológicas y corporativas: el *regnum* como *patria,* como un objeto de devoción política y de emoción semirreligiosa[119].

La *patria* en la Antigüedad clásica, tan a menudo un agregado de todos los valores políticos, religiosos, éticos y morales por los cuales un hombre vivía y moría, era una entidad prácticamente obsoleta en la Alta Edad Media[120]. Durante la época feudal, cuando los vínculos personales entre señor y vasallo determinaban la vida política y prevalecía sobre casi todos los demás lazos políticos, la antigua idea de *patria* se había desvanecido o desintegrado prácticamente. Esto no quiere decir que la palabra *patria* hubiese desaparecido completamente del vocabulario del latín medieval. Aunque era de difícil aplicación a las actuales condiciones de vida y se adaptaba mal a la realidad política, el término se encuentra con cierta

[119] Sobre el problema general, véase H. Koht, en «The Dawn of Nationalism in Europe», *AHR* LII (1947), pp. 265-280. Véase también mi escrito «*Pro patria mori*», *AHR* LVI (1951), pp. 472-492, donde el tema es tratado desde un ángulo ligeramente distinto y más escueto, aunque a veces incluye documentación más completa. Por otra parte, G. Post ha publicado recientemente un excelente estudio: «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: 1. *Pugna pro patria*», *Traditio* IX (1953), pp. 281 ss., en el que, celebro decir, aporta información suplementaria de importancia a mi escrito, al analizar la documentación legal que existe sobre *patria,* que yo desconocía y que, en consecuencia, no había incluido desgraciadamente. Cuando me hice con su estudio ya había terminado el presente libro y, por tanto, lo más que pude hacer, a duras penas, fue integrar, en una última revisión, parte de su riqueza de datos, así como algunos de sus sugerentes resultados.

[120] Consúltese «Pro patria mori», p. 474, n. 8; véase, además, L. Krattinger, en *Der Begriff des Vaterlandes in republikanischen Rom* (Diss. Zürich, 1944), escrito que constituye una útil discusión del problema y prueba que Italia no empezó a ser *patria* hasta la época de Cicerón y César (p. 59), y que al *imperium* no se le llamó *patria* durante el periodo clásico (p. 69), mientras que la palabra *patria* sí era aplicable en todo momento a la *res publica* y a la ciudad de Roma. Los juristas medievales también pensaban de esta manera. Prueba de ello es que Post, en «Two Notes», p. 286, n. 22, supo distinguir entre las aldeas como *minor patria* y Roma como *communis patria.* Véanse, más adelante, las notas 165 ss.

frecuencia en las obras de los poetas medievales y de los estudiosos que se inspiraban en Virgilio y Horacio y demás autores clásicos[121].

La palabra *patria* también existía en el lenguaje cotidiano. En un sentido limitado y puramente local se refería a la población nativa, al pueblo, ciudad o provincia, y designaba, como el *pays* francés o la *Heimat* alemán, el hogar o lugar de nacimiento de un hombre[122]; y en ese sentido se utilizaba, por ejemplo, en el lenguaje jurídico inglés: *per patriam se defendere* era un tipo de oposición por el cual el demandado se sometía al juicio de la comunidad en la que vivía[123]. Evidentemente, por su sentido literal todavía podía alabarse la muerte de un hombre *pro patria*, pero la muerte por una unidad local pequeña, lo que la palabra *patria* entonces designaba, no tenía –más allá de la natural defensa de la casa y hogar– consecuencias políticas: como le faltaba, salvo pocas excepciones[124], un fondo filosófico-político más amplio, hubiera parecido un sacrificio más privado que público. Después de todo, en las guerras no luchaban los ciudadanos, sino un ejército compuesto de vasallos feudales y caballeros llamados a defender a su señor y sus fines políticos, o intereses personales. La muerte de un vasallo por su señor feudal tenía, desde luego, la consideración de un sacrificio por lealtad, y las sagas medievales glorificaban incesantemente a las víctimas de la *fidelitas* y la *fides*. Pero aquellos guerreros ofrecían sus servicios *pro domino* y no *pro patria*, y sólo ilustra el desplazamiento general del centro de gravedad de la vida política cuando los juristas señalaron, a principios del siglo XIII,

[121] Para algunos comentarios sobre el particular, véase «Pro patria mori», p. 477, n. 16. Los poetas y *literati*, al describir a los héroes de la Antigüedad clásica, empleaban la palabra *patria* una y otra vez; véase, por ejemplo, Walter de Châtillon, *Alexandreis*, p. 313 (ed. F. A. W. Mueldner, Leipzig, 1863), donde describe la batalla de Issus: «Pro domino patriaque mori dum posset honeste...». Véase también, *ibid.*, II, p. 355: «Pro patria stare et patriae titulis et honore / Invigilare decet...». Wipo, sin embargo, merece una mayor atención sobre el particular, ya que utiliza la palabra *patria* consecuentemente, empleándola en su sentido clásico-tradicional, sin definirla en ningún momento. Véase su *Gesta Chuonradi*, prol., ed. Bresslau *(MGH, SS. r. germ.)*, p. 7, 20, donde menciona que su *causa scribendi* es *quod proderit patriae*; véase también p. 9, 14 y *passim* (cfr. Índice, 123, s. v. *patria*).

[122] Du Change, en su *Glossarium* (s. v. *patria*), emplea la palabra en su contexto local. Véase también E. Perrot, *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (París, 1935), pp. 400 ss.: «Le mot même de *patria*... n'avait jusqu'alors qu'une valeur géographique avec le sens restreint de "region"». Consúltese también Koht, «Dawn of Nationalism», pp. 266 ss., n. 6; Post, «Two Notes», en relación con el uso frecuente de la palabra *patria* en términos muy vagos.

[123] En relación con el juicio inglés *per patriam*, tema sobre el cual el profesor Joseph R. Strayer amablemente atrajo mi atención, véase Pollock y Maitland en *English Law*, II, pp. 620 ss., 624 y 627.

[124] Por ejemplo, podría uno pensar en la Inglaterra de los anglosajones durante las invasiones normandas, y en acontecimientos similares. Una importante excepción, desde luego, es el caso de las ciudades italianas, que nunca perdieron su distintivo de antiguas ciudades-Estado; la identificación de *Italia* con *patria* es posterior; véase lo dicho anteriormente en la nota 120. Véase también Post en «Two Notes», p. 292, donde hace una buena sugerencia. Consúltese, por añadidura, el estudio (desafortunadamente, bastante incompleto) de H. Haimar Jacobs, «Studien zur Geschichte des Vaterlandsgedankens in Renaissance und Reformation», *Die Welt als Geschichte* XII (1952), pp. 85-105.

que «el deber de defender a la *patria* era más alto que las obligaciones del vasallo para con su señor»[125].

Había, sin embargo, un terreno en el cual la palabra *patria* siguió teniendo, por así decirlo, su sentido original y sus antiguos valores emocionales, aunque sólo fuese por traslación y de una forma trascendente: el lenguaje de la Iglesia. El cristiano, siguiendo las enseñanzas de los primeros tiempos de la Iglesia y de los Santos Padres, se había convertido en ciudadano de una ciudad que se hallaba en otro mundo. Su verdadera *patria* era el Reino de los Cielos, la ciudad celestial de Jerusalén. La vuelta final a aquella «madre patria» espiritual y eterna era, de acuerdo con las epístolas apostólicas, el deseo natural del alma cristiana que peregrinaba en la tierra. No era simplemente una metáfora poética, sino una palabra que se pronunciaba en el sentido de la Epístola a los Hebreos (II, 13-14), cuando, en las exequias, el sacerdote rogaba a Dios que ordenase a los santos ángeles recibir el alma del difunto y conducirla *ad patriam Paradisi*. Después de todo, la comunidad de todos los santos era la asamblea cívica de la *patria* celestial, a la cual el alma deseaba unirse. Era por aquella *communis patria* del Cielo que los mártires habían vertido su sangre. Por tanto, el mártir cristiano, que se había ofrecido a aquel gobierno invisible y que había muerto por su divino Señor *pro fide*, era –de hecho, hasta el siglo XX– el modelo genuino del autosacrificio[126]. La doctrina cristiana, trasplantando la noción política de *polis* al otro mundo y ampliándola al mismo tiempo a un *regnum coelorum*, no sólo almacenó y preservó fielmente las ideas políticas del mundo antiguo, como hizo a menudo, sino que también preparó ideas nuevas para una época en la que el mundo secular comenzaba a recobrar sus anteriores valores característicos.

En principio, por tanto, no hay que descartar la posibilidad de que –antes de que hicieran pleno impacto las doctrinas legales y humanistas– el nuevo concepto territorial de *patria* se desarrollara como un brote «resecularizado» de la tradición cristiana y que el nuevo patriotismo se alimentara también de valores éticos transferidos de la *patria* del Cielo a las comunidades políticas de la tierra. De hecho, algunos de los cambios relativos a

---

[125] Véase Post, «Two Notes», p. 288, n. 13, donde cita a Juan el Teutónico (c. 18, C. XXII, q. 5), y a otros.

[126] Sobre el aspecto «político» del mundo celestial como *patria*, véase, en primer lugar, san Agustín, *De civ. Dei*, V, c. 16. Consúltese, en general, K. Ludwig Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939); H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tubinga, 1951), pp. 192-204. El concepto cuasipolítico de la Jerusalén celestial se transforma en punto focal en las obras de Erik Peterson, actualmente reunidas en su *Teologische Traktate* (Múnich, 1951), especialmente las pp. 165 ss.: «Zeuge der Wahrheit»; y las pp. 323 ss.: «Von den Engeln», y *passim*. El Cielo, en su calidad de *communis patria* de los cristianos, es comparable al κοινὴ πατρίς, que en tiempos remotos era el nombre que se le daba al Infierno; véase Plutarco, *Moralia*, 113C; véase también *«Pro patria mori»*, pp. 475 ss., e *ibid.*, pp. 472ss., en relación con la controversia del siglo XX entre los cardenales Mercier y Billot.

este problema sucedieron precisamente a raíz de las Cruzadas. Siguiendo el modelo de los impuestos de las Cruzadas «para la defensa (o necesidades) de Tierra Santa» *(pro defensione [necessitate] Terrae Sanctae)*, se aprobaron impuestos en los reinos occidentales «para la defensa (o necesidades) del reino» *(pro defensione [necessitate] regni)*. Lo que era bueno para el *regnum Christi regis*, Jerusalén y Tierra Santa, lo era también para el *regum regis Siciliae, Anglicae*, o *Francorum*. Si un impuesto especial y extraordinario era justificable en el caso de una emergencia en Jerusalén, también parecía justificable –especialmente en la época de las Cruzadas puramente políticas y seculares del siglo XIII– cuando se trataba de las emergencias de los reinos territoriales[127]. A mediados del siglo XIII, y especialmente en Francia, encontramos, sin embargo, un elemento emocional integrado en el prosaico tema de la *tributación; los impuestos a* menudo se establecían *ad defensionem (tuitionem) patriae* o, como Felipe IV de Francia decía, *ad defensionem natalis patriae*, «para la defensa de la patria natal»[128]. Esta nueva terminología no fue el resultado de una aguda inventiva de los nacionalistas franceses, sino una adaptación del lenguaje jurídico a los fines nacionales. La palabra *patria* se encontraba en el derecho canónico, y era, de hecho, muy frecuente en el derecho romano. Los glosadores se sintieron impulsados a comentarla y utilizarla libremente. Al discutir la noción de *bellum iustum*, la «guerra justa», los canonistas, ya desde fines del siglo XII, habían señalado que la guerra se justificaba en caso de «necesidad inevitable y urgente», para la defensa de la *patria* a la vez que para la defensa de la fe y de la Iglesia, e ilustraban repetidamente tal *necessitas* con referencias a las guerras que los cristianos orientales mantenían contra el infiel en Tierra Santa[129]. Coincidían en ello con los civilistas, quienes mantenían que en caso de emergencia el emperador te-

---

[127] Sobre el problema en general, véase J. R. Strayer, «Defense of the Realm and Royal Power in France», *Studi in Onore di Gino Luzzatto* (Milán, 1949), pp. 289 ss.; consúltese también H. Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (Historische Zeitschrift, Beiheft 30, Múnich y Berlín, 1933), pp. 168 ss. y *passim;* véase, finalmente, *«Pro patria mori»*, pp. 478 ss., así como más adelante la nota 129.

[128] Strayer, «Defense», p. 292, n. 7, cita un caso del año 1265 *ad tuitionem patriae senescallie Carcassonensis*, que sin duda exigía la institución de una pequeña milicia para la protección del senescal de Carcassone; sin embargo, tal senescalado, junto con el de Beaucaire, había pertenecido, desde 1229, directamente al rey de Francia (véase F. Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* [Tubinga, 1910], p. 319), de forma que en semejante caso la *patria* local estaba también relacionada directamente con la Corona de Francia. En el año 1302 (el 29 de agosto), el rey Felipe IV mandó un escrito al clero del alguacilazgo de Bourges acerca de subvenciones «ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati». Véase *«Pro patria mori»*, p. 479, n. 26; consúltese Wieruszowski en *Vom Imperium*, p. 173, n. 107. La carta de Felipe IV se inspira en el *D*. 49, 15, 19, 7 («disciplina castrorum antiquior fuit parentibus Romanis quam caritas liberorum»), pasaje citado de vez en cuando por los juristas; véase, por ejemplo, Pedro de Ancharano, *Consilia*, CCCIII, n. 4 (Venecia, 1574), fol. 162. Cfr. Post, «Two Notes», p. 287, n. 28 y la p. 290, n. 42.

[129] Post, «Two Notes», pp. 282 ss. Sobre la lucha contra el infiel como prototipo de guerra justa, véase también más adelante, nn. 155 ss., la opinión de Enrique de Gante.

nía derecho a imponer nuevos tributos para la defensa de la *patria*, siguiendo así el modelo del *Digesto* cuando hablaba de la «dulce» o «dulcísima patria»[130]. Los juristas hablaron originariamente de *patria* en términos generales, sin especificar lo que significaba el término, y se demostrará seguidamente cómo, de forma gradual, llegaron a expresarse con mayor precisión. No hay, sin embargo, ninguna duda de que en el caso de Francia, en la época de Felipe el Hermoso, la palabra *patria* había llegado a significar el reino entero, y que la monarquía territorial –hasta podemos decir nacional– de Francia era por entonces lo suficientemente fuerte y avanzada como para proclamarse la *communis patria* de todos sus súbditos, y exigir servicios extraordinarios en nombre de la patria[131].

En Inglaterra este tipo de terminología se desarrolló aproximadamente en el mismo periodo, tanto en la literatura como en el lenguaje jurídico[132]. Bracton, que manejaba el material jurídico de la primera parte del siglo, utilizó la palabra *patria* de modo rutinario. Distinguía, por ejemplo, entre servicios debidos al señor feudal y servicios debidos al rey *ad patriae defensionem et hostium depressionem*, una distinción que también reflejaba el frecuente dilema entre las obligaciones feudales y las públicas[133]. En otra ocasión, en relación con *Essoign* –es decir, «excusas» válidas para la incomparecencia a juicio–, Bracton declaró que una excusa apropiada era estar de servicio en el ejército del rey *ad defensionem patriae*, pero también reconocía que una excusa alternativa del *servitium regis* normal era el *servitium regis aeterni* fuera de la tierra propia; lo que demuestra, una vez más, que la defensa de la *Terra sancta* y la defensa de la *patria* estaban equiparadas tanto en el lenguaje jurídico como en los tribunales[134].

Quizá sea éste el momento para recordar que, en Francia, la «tierra santa» de la *Terra Sancta* extranjera y la «tierra santa» de *la dulce France*

---

[130] Post, «Two Notes», pp. 285 ss. Cfr. *D.* 32, 1, 101, donde las palabras griega τῇ γλυκυτάτῃ μου πατρίδι se traducen como *patriae meae suavissimae* o (en la *Glosa ordinaria)* como *dulcissimae;* cfr. Post, p. 286, n. 22, y *passim.*

[131] Véanse, más adelante, las notas 165 ss., en relación con la *communis patria.*

[132] Hasta la fecha, la documentación inglesa sobre *patria* no ha sido reunida ni estudiada, pero existen muy buenas razones para suponer que la palabra se empleaba en el siglo XII para designar todo el territorio de la monarquía isleña (véanse, más adelante, las notas 145 ss., sobre Godofredo de Monmouth).

[133] Bracton, fol. 35b, ed. Woodbine, II, pp. 113 y 114. En relación con la prioridad de la *patria* sobre los señores feudales, véase Post, «Two Notes», p. 283, n. 13; p. 288, notas 34 ss.; véase también Andrés de Isernia, en *Feud.* II, 6 *(De forma fidelitatis)*, n. 1, fol. 90ᵛ: el vasallo tiene la obligación de ayudar a su señor «etiam contra filium vel patrem [véase, más adelante, nota 161]... non tamen erit [obligatus] contra seipsum vel *contra patriam...*, quia plus tenetur patriae quam filiis» (existe información adicional en la glosa, v. *patriae*).

[134] Bracton, fol. 336b, Woodbine, IV, p. 71: «Si autem ex causa necessaria et utili ut rei publicae causa, ita quod profectus sit in exercitum cum domino rege *ad defensionem patriae* per praeceptum domini regis, cum ad hoc obligatus sit, excusatur...». Véase también el folio 339, Woodbine, IV, 76: «Item de ultra mare excusatur quis per essonium de *servitio regis aeterni* sicut de Terra Sancta...».

no eran nociones incompatibles ni incomparables, y ambas estaban igualmente llenas de valores emocionales. El reino de Francia, cuyo mismo nombre ya sugería a sus hijos que se trataba del país de la gente libre *(franci)*, era considerado como el hogar de un nuevo pueblo elegido[135]. Plinio, en una ocasión, había alabado a Italia como «una tierra sagrada para los dioses» *(Haec est Italia dis sacra)*[136]. Ahora Francia aparecía como una *Francia Deo sacra*, un *regnum benedictum a Deo*[137] al que Dios abraza con un amor especial, al que Cristo honraba con la prerrogativa de una eminencia especial, en el cual habitaba el Espíritu Santo y por cuyo sagrado suelo merecía la pena, y hasta resultaba dulce, llegar al supremo sacrificio. Defender y proteger el suelo de Francia tenía, por tanto, connotaciones semirreligiosas comparables con la defensa y protección del sagrado suelo de la misma Tierra Santa[138].

Otorgarle glorificación religiosa a un caballero que sacrificaba su vida al servicio de la Iglesia y por la causa de Dios se había convertido en usual incluso antes de las Cruzadas[139]. Sin embargo, ya en las Cruzadas la posi-

---

[135] Sobre *Franci = liberi*, véase, por ejemplo, Alejandro de Roes en *Memoriale*, c. 17 ed. H. Grundmann y H. Heimpel (Deutsches Mittelalter: Kristiche Studientexte der *MGH*, IV; Weimar, 1949), pp. 38, 13, y *passim*. Véase también el sermón de Guillermo de Sauqueville, ed. Hellmut Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 112 ss.; consúltese, además, el sermón anónimo, publicado por Leclercq (más adelante, n. 176), pp. 170 ss., líneas 103 ss.; véase, por añadidura, Schramm, *Frankreich*, I, p. 138, sobre el Pseudo-Turpín, y Berges, *Fürstenspiegel*, I, pp. 76 ss. En cuanto a Francia como el nuevo pueblo elegido, véase una carta del papa Clemente V, primer pontífice de Aviñón: «regnum Francie in peculiarem populum electum a Domino in executione mandatorum celestium specialis honoris et gratie titulis insignitur». *Registrum Clementis V Papae*, núm. 7501. Kämpf cita ese mismo pasaje en *Pierre Dubois*, p. 99.

[136] Plinio, *Naturalis historia*, III, XX, p. 138.

[137] Inocencio III, en su decretal *Novit*, c. 13 X 2, 1, ed. Friedberg, II, p. 242; cfr. Post, «Blessed Lady Spain», *Speculum* XXIX (1954), p. 203, n. 28.

[138] Véase, por ejemplo, Richier en *La vie de Saint-Remi*, ed. W. N. Bolderston (Londres, 1912), línea 61: «Molt fait dieus aperte monstrance / D'especial amour a France»; o la línea 114: «A bien Dieus [en] France eslargie / La grace dou Saint Esperite». Kämpf, en *Pierre Dubois*, pp. 91, 99 y *passim*, recoge alguna información sobre el particular; véase también Wieruszowski, *Vom Imperium*, pp. 147 ss., n. 26; Schramm, *Frankreich*, I, pp. 228 ss. Los legistas –Flotte, Plaisians, Nogaret, Dubois– repetían incesantemente el tema de la elección de Francia, y el dominico monárquico Guillermo de Sauqueville, insistiendo constantemente sobre la fórmula *Franci = liberi*, alega que «proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum». El sermón del dominico, así como otros del mismo autor, ha sido transcrito de la Bib. Nat. MS lat. 16495, fols. 98-100v, París, y tratado por mi antigua alumna Hildegard Coester en *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel der Dominikanerpredigten* (Tesis [Staatsexamens-Arbeit] Fráncfort, 1935-36, mecanografiada), p. VIII; frases similares figuran en el sermón editado por Kämpf, *op. cit.*, p. 113. Quizá interesaría también hacer mención a los epítetos de alabanza a París del *Tractatus de Laudibus Parisius*, de Jean de Jandun: *Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles*, ed. Le Roux de Lincy y L. M. Tisserand (París, 1857), pp. 32-79 *(instar triumphantis Jerusalem, locus sanctus*, etc.). Todo esto no se limitaba a Francia, tal como Post (véase lo dicho anteriormente en la nota 137) ha demostrado en el caso de España; pero es cierto que se practicaba en Francia con más frecuencia que en ningún otro país durante ese periodo.

[139] Éste es uno de los temas principales del excelente estudio de Erdmann *Kreuzzugsgedanke*.

bilidad de ser glorificado se extendió de la caballería a las grandes masas, y el privilegio de convertirse en un soldado mártir se amplió a clases que normalmente nunca hubiesen participado en ningún tipo de lucha. Un cruzado que guerreaba contra los infieles por la fe cristiana y moría por la causa de la Tierra Santa al servicio de Cristo Rey tenía derecho, conforme a la creencia común, a entrar inmediatamente en el Paraíso celestial, y, como recompensa por su sacrificio, obtenía la corona del martirio en la otra vida.

> Aquel que se embarca hacia Tierra Santa,
> Aquel que muere en esta campaña,
> Será bien recibido en el Cielo
> Y allí con los santos morará[140].

La cuestión de si la confianza en la recompensa del otro mundo, tal como se reflejaba en la canción de los cruzados, era dogmáticamente correcta o, por el contrario, una errónea interpretación de los decretos papales (que no otorgaban a los cruzados la remisión de los pecados, sino la remisión del tipo de castigos que la disciplina de la Iglesia imponía) no tenía entonces demasiada importancia, ni tampoco se la daremos aquí. La creencia en la ascensión del cruzado al Paraíso era compartida por todos; era también compartida por Dante: se encontró con su antepasado Cacciaguida, muerto en la Segunda Cruzada, en el cielo de Marte, donde tenían su lugar los mártires y los campeones de Dios, y le hizo decir: «Vengo del martirio a esta paz» *(Venni dal martiro a questa pace)*[141].

De forma similar, evidentemente, la muerte de un vasallo por su señor feudal podía embellecerse, especialmente si acaecía en batalla por la fe cristiana. En un concilio celebrado en Limoges, en 1031, en el que se discutía una tregua de Dios, se le dijo al vasallo de un duque: «Por tu señor debes aceptar la muerte... y por tal fidelidad serás un mártir de Dios»[142]. Esto es, el vasallo que ofrecía su vida por su señor en la defensa de una causa santa se comparaba con un mártir cristiano que ofrecía su vida por su divino Señor y Maestro, por Cristo. En este sentido, el arzobispo Turpín de Reims les dijo a los guerreros francos del *Cantar de Roldán:*

---

[140] «*Illuc quicumque tenderit, / Mortuus ibi fuerit, / Caeli bona receperit, / Et cum sanctis permanserit.*» Véase Dreves, *Analecta Hymnica*, XLVb, p. 78, núm. 96; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, p. 248.

[141] Sobre la «remisión de los pecado», véase Erdmann, *op. cit.*, pp. 316 ss., 294, y *passim*. La confusión era general, incluso entre los canonistas; cfr. *Summa Parisiensis*, al c. 14, C. XVI, q. 3, ed. T. P. McLaughlin, Toronto, 1952, p. 184: «... ad resistendum Saracenis Christianos hortatur ecclesia eosque quae profecti defensione moriuntur a peccatis absolvit». Sobre Cacciaguida, véase *Paradiso*, XV, 148.

[142] *PL*, CXLII, 1400B: «Debueras pro seniore tuo mortem suscipere... et martyr Dei pro tali fide fieres». Cfr. Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 244, n. 3.

Por nuestro rey debemos morir.
Debemos ayudar a sostener la fe cristiana...
Yo os absolveré y curaré vuestras almas.
Si así morís, seréis mártires santos
Y obtendréis las villas más altas del Paraíso[143].

Como los guerreros de la saga de Carlomagno luchaban contra los sarracenos de España, tenían la consideración de cruzados y disfrutaban de aquellos privilegios por los que, en tiempos del poeta, se distinguían normalmente los cruzados[144]. De cualquier modo, la muerte de aquellos cruzados «franceses» que hacían la guerra contra los sarracenos era al mismo tiempo una muerte por su supremo señor, por Carlomagno, *li empereres Carles de France dulce*, un hecho que, a los ojos de un lector francés del siglo XII, daba necesariamente al martirio de los así caídos un cierto sabor nacional.

Puede decirse, aunque con reservas, que el *Cantar de Roldán* significaba para los franceses lo que la *Historia de los Reyes de Inglaterra* de Godofredo de Monmouth significaba para los ingleses. Para Godofredo de Monmouth, *patria* designaba claramente la «monarquía de la isla entera» *(totius insulae monarchia)* que el rey Arturo, después de haberla obtenido por derecho de sucesión[145], tuvo que defender contra el infiel: los sajones, escoceses y pictos. En cierta ocasión, cuando los sajones hicieron una incursión en la *patria* británica, el rey Arturo reunió a su ejército y se dirigió brevemente a sus soldados para alabar su propia fe en contraposición con la infidelidad de los sajones, que habían roto la tregua. Sin embargo, la principal arenga fue la que dirigió un obispo, san Dubrick de Caerleon, quien aconsejó a los soldados que fueran valientes defensores de la *pietas et patria*[146] por el bien de sus conciudadanos.

---

[143] *La Chanson de Roland*, líneas 1128-1135, ed. J. Bédier (París, 1931), p. 96; L. Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Frankreichs* (Heidelberg, 1913), pp. 14 ss.; véase también F. Cumont, *Lux perpetua* (París, 1949), p. 445.

[144] En relación con el propio Carlomagno, Jocundus, en *Translatio S. Servatii, MGH, SS*, XII, p. 93 (escrito alrededor del año 1088) dice: «Karolus mori pro patria, mori pro ecclesia non timuit. Ideo terram circuit universam et quos Deo repugnare invenit, impugnabat». (Estoy en deuda con el profesor M. Cherniavsky por haber atraído mi atención sobre el particular.) Véase, en general, R. Folz en *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (París, 1950), pp. 137 ss.

[145] Godofredo de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, IX, c. 1, ed. J. Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, núm. 57 [Cambridge, 1951]), 152, 7: «Dubricius ergo, calamitatem patriae dolens, associatis sibi episcopis, Arthurum regni diademate insignivit». *Ibid.*, línea 17: «... cum [Arthurus] totius insulae monarchiam debuerat hereditario iure obtinere».

[146] *Hist. Reg. Brit.*, IX, c. 2, Hammer, p. 154, 80: «[Saxones] patriam usque ad Sabrinum mare depopulant». Sobre la alocución de Arturo, véase *ibid.*, líneas 88 ss.; véanse también las líneas 95 ss., en relación con *pietas et patria*. Son estas dos nociones inseparables en el pensamiento romano antiguo que santo Tomás *(Summa theol.*, II-II, q. 101, art. 1 y 3), una vez más, relaciona hábilmente entre sí.

> Luchad por vuestra *patria* y sufrid incluso la muerte por ella si os sobreviniera. La muerte es en sí misma una Victoria y un remedio del alma. Pues quien sufra la muerte por sus hermanos, se ofrece a sí mismo, un alma viviente, a Dios, y sin ambigüedad sigue a Cristo aquel que da su vida por sus hermanos [I Jn 3, 16]. Por tanto, si alguno de vosotros sucumbe a la muerte en esta guerra, que esa muerte sea la penitencia y la absolución de todos sus pecados...[147].

El discurso del obispo de Caerleon, al igual que el del arzobispo Turpín de Reims en el *Cantar de Roldán*, seguía, probablemente, el modelo de los sermones de los predicadores de las Cruzadas, salvo en que las recompensas espirituales –la absolución y salvación del alma–, tal como se prometían a las víctimas de las «guerras santas», se conferían aquí a los mártires que morían por su patria. Es cierto que los guerreros galeses del rey Arturo también morían por la fe cristiana, puesto que guerreaban contra los sajones paganos, y que también morían por su señor y rey. Sin embargo, la muerte *pro fide* –por la fe y la felicidad– se hallaba eclipsada, o incluida en ella, por la idea de que morían *pro patria,* esto es, *pro totius insulae m*onarchia. Además, su muerte se interpretaba como un sacrificio *pro fratribus,* y el autor lo comparaba con el sacrificio de Cristo por sus hermanos[148]. Por todo ello, la muerte *pro patria* se presentaba más como una obra de *caritas* que de *fides,* lo cual no supone que esta última estuviese excluida.

La tecla del «amor fraterno» ya se había tocado en alguna ocasión anterior, en relación con las Cruzadas. El papa Urbano II, por ejemplo, en una carta dirigida a los españoles que defendían Tarragona contra los sarracenos, había declarado que

> ninguno de los que mueran en esta campaña por el amor de Dios *y sus hermanos* dude de que encontrará la remisión de sus pecados y la vida eterna según la misericordia de Dios[149].

---

147 *Ibid.*, p. 154, pp. 97-104: «Pugnate pro patria (véase más adelante la nota 159), et mortem, si supervenerit, ultro pro eadem patimini. Ipse enim victoria est et animae remedium. Quicumque enim pro confratribus suis mortem inierit, vivam hostiam se praestat Deo Christumque insequi non ambigitur, qui pro fratribus suis animan suam dignatus est ponere. Si aliquis igitur vestrum in hoc bello mortem subierit, sit mors illa sibi omnium delictorum suorum paenitentia et absolutio...». Le estoy muy agradecido al profesor J. Hammer (recientemente fallecido) por haber dirigido mi atención a este interesante pasaje.

148 El pasaje bíblico I Jn 3, 16 era mencionado repetidamente con el fin de establecer una comparación entre la víctima pro patria *(fratribus)* y Cristo; véase, por ejemplo, más adelante la nota 157.

149 P. Kehr, *Papsturkunden in Spanien, I: Katalanien* (Abh. Gotinga, N. F., XVIII: 2, Berlín, 1926), pp. 287 ss., núm. 203: «In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet». Cfr. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, p. 294.

Y, poco más tarde, Ivo de Chartres reunió en sus obras fundamentales, el *Decretum* y la *Panormia*, pasajes pertinentes de los Santos Padres y cartas papales en las que se prometía recompensa celestial a aquellos que morían «por la verdad de la fe, la salvación de la *patria*, y la defensa de los cristianos», pasajes que pronto pasaron al *Decretum* de Graciano y que ejercieron una influencia permanente[150].

Sin embargo, sería sólo en el siglo XIII cuando la virtud cristiana de la *caritas* llegaría a ser inequívocamente política, sería utilizada con más persistencia que hasta entonces y activada en aras de santificar y justificar, ética y moralmente, la muerte de la «patria» política.

> *Amor patriae in radice charitatis fundatur:* el amor por la patria tiene sus raíces en la caridad que antepone no las cosas privadas a las públicas, sino las públicas a las privadas... Con razón la virtud de la caridad precede a todas las demás virtudes, porque el mérito de cualquier virtud depende del de la caridad. Por tanto, el *amor patriae* merece un rango de honor superior a las demás virtudes.

Desde entonces se estableció oficialmente un criterio teológico de *amor patriae,* pues estas palabras pasaban por ser la opinión de santo Tomás, aunque, de hecho, fueran escritas por Tolomeo de Lucca, el continuador del *De regimine principum* de santo Tomás[151]. En su disertación sobre la *patria,* Tolomeo de Lucca siguió en general las reflexiones de san Agustín acerca de la superioridad de la patria del cielo sobre la de la tierra; pero también citó a Cicerón, diciendo que los padres y los hijos, parientes y familiares pueden sernos queridos, pero que «la patria abrazaba *caritate* a todas esas relaciones». Exclamaba con Cicerón: «¿Qué buen ciudadano dudaría en acoger a la muerte si fuese beneficioso para la patria?»[152]. Éstos eran los argumentos y las citas que reproducían habitualmente los juristas[153], y el mismo Tolomeo estaba versado en el manejo del derecho canónico.

Todo el problema de la *patria,* estimulado no sólo por los dos derechos, sino también por el estudio intenso y la interpretación práctica y política de Aristóteles, fue discutido más vivamente en la época que siguió a la de santo Tomás de lo que había sido en toda la Edad Media. El mismo santo Tomás

---

[150] Cfr. «*Pro patria mori*», pp. 481 ss., notas 34-36; Erdmann, *op. cit.*, p. 248; Post, «Two Notes», p. 282, sobre los pasajes del *Decretum* de Graciano.

[151] Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum,* III, c. 4, ed. J. Mathis (Roma y Turín, 1948), p. 41. Tolomeo cita los ejemplos romanos, haciendo las mismas referencias a san Agustín (*De civ. Dei,* V, c. 12-19). Véase también su *Determinatio compendiosa,* c. 21, ed. Mario Krammer, 1909 (*MGH, Fontes iuris Germanici antiqui*), pp. 42 ss. Véase Th. Silverstein, «On the Genesis of *De Monarchia,* II, V», *Speculum* XIII (1938), pp. 326 ss. Consúltese también, en general, H. Pétré en *Caritas* (Lovaina, 1948), pp. 35 ss.

[152] Cicerón, *De off.*, I, 57, pasaje citado con bastante frecuencia.

[153] Post, «Two Notes», p. 287, n. 28, y *passim.*

trató el problema con bastante frecuencia. También él exigía que el ciudadano virtuoso se expusiese al peligro de la muerte para la conservación del bien común, y mantenía que la virtud de la *pietas*, a menudo difícil de distinguir de la *caritas*, era el poder que animaba la devoción y reverencia debidas tanto a los padres como a la *patria*[154]. Más adentrado el siglo, Enrique de Gante, el *Doctor solemnis* que enseñaba en París, trató problemas relacionados con éste[155]. Partiendo de la retirada cristiana de Acre y la consiguiente caída de esta ciudad en 1291, discutía la cuestión de bajo qué circunstancias debía un soldado sacrificar su vida, o bien retirarse y escapar. Enrique de Gante rechazaba cualquier sacrificio que se hiciese por razones egoístas (vanagloria, imprudencia, injusticia y otras) y aclaraba que la escapada y la autosalvación podían ser a menudo más valiosas y recomendables, excepto en el caso de un sacerdote, a quien no le estaba permitido escapar si su presencia fuese necesaria para la salvación de las almas o el cuidado de los enfermos[156].

Por otro lado, sin embargo, Enrique de Gante alababa la magnanimidad del sacrificio de un soldado si estaba dictado por el amor. Citaba el Cantar de los Cantares (8, 6) –«Porque fuerte es como la muerte el amor»– para demostrar que el sacrificio de un soldado por sus amigos era una obra de fe y caridad. Defendía la *bellum iustum*, la guerra justa por la protección de la *patria* y los *spiritualia*. Para dar énfasis a sus argumentos, Enrique de Gante citaba

---

[154] *Summa theol.*, I, q. 60, art. 5 resp.: «Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione». Véase lo dicho anteriormente, en la nota 147, en relación con otro pasaje sobre *patria*, y también acerca del buen comentario sobre la noción de *patria* según santo Tomás, en *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (Heidelberg, 1943), XX, pp. 343 ss. Cabe observar, no obstante, que, al hablar sobre *patria*, santo Tomás quiere decir el «Cielo» o el «Paraíso»; véase, por ejemplo, *Summa theol.*, II-II, q. 83, art. 11; III, q. 8, art. 3, etc.

[155] Enrique de Gante, *Quodlibeta*, XV, q. 16 (París, 1518 *[Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandovo]*), fols. 594 ss. (el Dr. Schafer Williams, amablemente, me entregó fotocopias del escrito). El argumento, inspirado originalmente por Cicerón, en *De off.*, I, p. 83, es el siguiente: «Quod miles praevolans in exercitum hostium non facit opus magnanimitatis». Véase P. de Lagarde, «La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines» (mencionado anteriormente en la nota 52), pp. 80 ss., cuyo artículo atrajo mi atención a este *Quodlibet*.

[156] En el folio 596, Enrique de Gante trata el tema de aquellos que presentan batalla mientras los demás huyen: «Hoc licitum est eis, et tunc alii tenentur cum eis contra hostes stare et esse parati aut cum aliis hostes devincere aut simul mori cum illis; aut si sint aliqui inter illos qui tenentur eis ministrare spiritualia, fugere non possunt». También los pasajes precedentes (fol. 595v) tratan el tema de *fuga praelatorum*. Enrique de Gante encuentra difícil el decidir «si licitum sit fugere bellum, quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae. Et censeo in hac materia idem de fuga praelatorum maiorum et minorum, et principum superiorum et inferiorum... quia sicut praelati tenentur ministrare populo in spiritualibus ad fomentum et conservationem vitae eorum spiritualis, sic principes ministrare tenentur eidem in temporalibus ad fomentum et conservationem vitae eorum temporalis». En su actitud hacia los deberes del clero, Enrique de Gante está totalmente de acuerdo con la enseñanza del escolasticismo; cfr. santo Tomás, *Summa theol.*, II-II, q. 185, art. 4 y 5; véase también el comentario de Post en «Public Law», p. 48. En general, también está de acuerdo con la enseñanza de derecho canónico; cfr. S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX* (Studi e Testi, 64; Ciudad del Vaticano, 1935), pp. 254 ss.; consúltese, asimismo, A. M. Stickler en «Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti», *Salesianum* XV (1953), p. 591, al c. 19, C. XXIII, cuest. 8 (lucha de prelados en posesión de *regalia*).

máximas de autores de la Antigüedad. Citaba a Vegecio; también a Cicerón, al efecto de que nadie debía amarse a sí mismo y amar su propia vida más que a la *respublica;* mantenía con Platón (tal como lo transmitió Cicerón en su *De officiis*) que el hombre no ha nacido únicamente para sí mismo; y aceptaba la religión de Cicerón: *Patria mihi vita mea carior est,* «La patria me es más querida que la vida». A pesar de todos estos datos que recogió de la Antigüedad, Enrique de Gante se centraba en los tradicionales argumentos cristianos. La muerte en defensa de la patria también se le aparecía como una obra de *caritas,* y fue él quien dio, por así decirlo, la bendición final a la máxima *pro patria mori* al comparar –como Godofredo de Monmouth– el sacrificio de un ciudadano por sus hermanos y su comunidad con el sacrificio supremo que ofreció Cristo por la salvación del hombre y la humanidad[157].

Así, ocurrió que en el siglo XIII la corona del martirio comenzó a descender sobre las víctimas de guerra del Estado secular.

En los argumentos de Enrique de Gante se nota perfectamente el matiz humanista. Éste es incluso más fuerte en Dante, para quien aquellos que daban sus vidas por la salvación de la *patria,* como los Decii romanos, se presentaban como «las víctimas más sagradas», por aportar «ese inenarrable sacrificio» *(illud inenarrabile sacrificium)*[158] del que se alababa a Catón como oferente ejemplar. *Pugna pro patria,* «lucha por la patria», fue, por lo visto, el lema de Catón, pues así se encontraba en los *Dísticos* que se le atribuyeron falsamente[159]. Tanto literatos como juristas gustaban de referirse a esta máxima, aplicarla y comentarla, y así convertir en ética la idea de *patria,* siguiendo el modelo del pagano suicida.

Desde luego, el derecho romano abunda en ética patriótica. Los juristas no podían evitar encontrarse con aquel pasaje de las *Instituciones* donde se establece que aquellos que «cayesen en batalla por la *respublica* se entiende que viven para siempre *per gloriam*», y no podían resistir glosar este pasaje en el cual la fama o gloria eterna sustituye tan evidentemente a la beatitud eterna o se empareja con ella. Tampoco podían evitar encontrarse con aquella ley del *Digesto,*

---

[157] En su folio 596, Enrique de Gante cita, en relación con aquellos que podrían huir pero deciden luchar hasta el final *(aut pariter vivant aut pariter moriantur),* el pasaje I Jn 3, 16 (véase lo dicho anteriormente en la nota 148): «Hinc maxime probatur illa charitas quam Johannes apostolus commendat dicens: "Sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere"». Sobre los pasajes de Cicerón y de otros, consúltense los folios 595v y 596. Pedro de Ancharano, canonista del siglo XIV, en su *Consilia,* CCLXXXI, n. 9 (Venecia, 1574), fol. 148, cita también el pasaje de I Jn 3, 16, y establece paralelos entre la *militia armata* (los caballeros) y la *militia coelestis* (el clero). Dice este jurista que es apropiado para un sacerdote «et mortem etiam non fugere tanquam miles Christi, qui animan suam posuit pro ovibus suis, nam et miles armatae militiae obligatur iuramento mortem non vitae pro Republica, ut l. fi. ff. ex qui. cau. ma. [C. 2, 53 (54), 5? La alegación es incorrecta], quanto magis ad hoc adstringitur miles coelestis militiae pro Ecclesiae unitate».

[158] *De monarchia,* II, pp. 5, 15. Véase también el importante estudio de Silverstein (mencionado anteriormente en la nota 151) que trata sobre tal capítulo.

[159] Véase W. J. Chase, *The Distichs of Cato* (Madison, 1922), p. 12; y, naturalmente, sobre el problema en general, la nota de Post acerca de *Pugna pro patria* («Two Notes». pp. 281 ss.).

formulada por un jurisconsulto romano de la época de Adriano, que decía que por la *patria* un hijo podía matar a su padre, y un padre a su hijo[160]. Los juristas medievales, al interpretar esta ley, comentaron que una acción que normalmente estaba considerada como parricidio, era un hecho digno de alabanza cuando se cometía en nombre de la *patria,* siempre y cuando se realizase en defensa propia[161]. Pero no se regodeaban en la idea de la masacre patriótica, como hacían ocasionalmente los humanistas: por ejemplo, Coluccio Salutati, quien exclamó:

> Ignoras cuán dulce es el *amor patriae:* si fuese útil para la protección de la patria o su agrandamiento *[¡sic!]* hundir un hacha en la cabeza del propio padre, aniquilar a los propios hermanos, o arrancar el hijo prematuro del vientre de la propia esposa con la espada, no parecería ni molesto, ni difícil, ni un crimen[162].

Esta clase de sed de sangre del erudito y ardiente patriotismo de escritorio no era, en general, del gusto de los juristas de pensamiento más sobrio, quienes hubieran contradicho a Salutati en casi todo[163]. De cualquier forma, los horrores cometidos en nombre de Dios o de la *patria* son tan viejos como nuevos. Baldo podía mantener que un soldado que mataba a un enemigo por la *patria* no realizaba ni más ni menos que un *opus divinum,* ofreciendo un sacrificio al Creador. Y esto se hacía en nombre de la *caritas;* es evidente que ya no se trataba de la virtud evangélica de la caridad como una expresión del amor fraternal activo, sino de su contrapunto secularizado: una *publica caritas,* como la llamó Baldo, para la protección de la *naturalis patria*[164].

---

160 *Inst.*, 1, 25, prol.; *D.* 11, 7, 35; cfr. Post, *op. cit.*, p. 287.

161 Véase, sobre la glosa de Accursio en conexión con tal ley, Post, p. 187, n. 25, y la página 283, n. 10, sobre los canonistas. Consúltese también, más adelante, las notas 163 y 178 en relación con Lucas de Penna y Nogaret. El argumento, por supuesto, se repitió muchas veces. Véase, por ejemplo, Durante, *Speculum iuris,* IV, parte iii, § 2, n. 32 (Venecia, 1602), III, p. 321: «Nam pro defensione patriae licitum est patrem interficere».

162 Salutati, *Ep.*, I, p. 10, ed. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati* (Roma, 1891), I, 28, 22 y ss.: «... ignoras quam sit dulcis amor patriae: si pro illa tutanda augendave expediret, non videretur molestum nec grave vel facinus paterno capiti securim iniicere, fratres obterere, per uxoris uterum ferro abortum educere». Cfr. A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (Leipzig y Berlín, 1916), p. 126. Este último alega que Salutati rectificó tales ideas paganas (?) al final de su vida.

163 Todos los juristas están de acuerdo en que la guerra no puede hacerse *pro patria augenda;* cfr. Kuttner, *Schuldlehre,* p. 255; véase también lo dicho anteriormente en la p. 234 sobre Enrique de Gante; consúltese igualmente Post, p. 282, n. 9. Lucas de Penna, al *C.* 10, 31 [32], 35, n. 2 (Lyon, 1582), p. 162, hace un comentario acerca de la esposa de un guerrero: «Et pro patria filius in patrem, et pater in filium, ac vir in uxorem insurgere debent». Sus alegaciones se basan en el *D.* 11, 7, 35 y en una decretal de Celestino III (c. 1 X 3, 33, ed. Friedberg, II, p. 587), que son fuentes absolutamente serias y no tienen nada que ver con la teoría de Salutati.

164 Baldo, *Consilia,* III p. 264, n. 1, fol. 74v: «Qui fervore *publicae charitati[s]* pro tutela naturalis patriae accensus cruentissimum eiusdem patriae hostem occidit, non dicitur fratricida, sed pugnans pro patria nuncupatur opus divinum faciens plenum laudis, si quidem convenit hostiles beluas mactare, et fit sacrificium creatori...». Andrés de Isernia, en *Feud.*, II, p. 24, n. 7 («Quae sit prima causa»), fol. 126 rv, trata en gran detalle el tema de la *publica charitas* (el discurso es demasiado largo para incluirlo aquí) y lo adorna con citas estoicas, especialmente de Séneca.

La secularización tuvo también otras facetas. Es cierto que los cruzados que luchaban por la Tierra Santa y los guerreros que luchaban *pro patria* estaban al mismo nivel; pero los valores de la Tierra Santa eran transferibles a los reinos seculares sólo hasta cierto punto. Otros valores fueron aportados por Roma; pues lo que servía para Roma, la capital del mundo, también servía para las incipientes monarquías nacionales: la ideología imperial romana se transfirió, y se hizo aplicable, a los reinos de Francia y de Sicilia, de Inglaterra y de España.

El *Digesto* distinguía entre dos *patriae:* la ciudad concreta en la que vivía un hombre –*patria sua* o *propria*– y la Ciudad de Roma, la *communis patria.* Es decir, cada individuo tenía su patria local propia, pero todos los súbditos del imperio reconocían a Roma como su «patria común»[165]. La noción de Roma como la *communis patria* cambió de significado rápidamente. El canonista de principios del siglo XIII tal vez considerase la Roma de los Apóstoles como la *communis patria,* o que la Iglesia era la verdadera personificación del *imperium Romanum,* o ninguna de las dos cosas, como cuando critica las palabras del *Digesto:* «Hoy ya no es así, porque todos no se hallan bajo el emperador, sino bajo la Iglesia»[166]. Los legistas utilizaban el símbolo de Roma como la *communis patria* a otros efectos: lo transplantaban a las monarquías individuales. El hecho de que la capital, por ejemplo París, pudiera equipararse a la *communis patria,* ya que París –la Roma de Francia, por así decirlo, de la misma manera que Aviñón se convirtió en la Roma de la Iglesia– era «la ciudad más excelente y comunal del reino de Francia», constituía sólo uno de los aspectos de aquella evolución[167]. Mucho más significativo era el impulso que el concepto de ciudad como *patria* aportaba al concepto de reino o monarquía como *patria.* El mismo reino de Francia, la monarquía territorial representada por el rey y la Corona, tomaba el lugar de Roma cuando se le comparaba con la *patria* local de un hombre: ahora Francia se había convertido en la *communis patria* de todos los franceses. «De la misma manera que Roma es la *communis patria,* así la Corona del reino es la *communis patria*», escribía un jurista francés alrededor de 1270, resumiendo las opiniones de los *doctores legum.* La idea de la soberanía de Roma pasó a las monarquías nacionales y, con ella, la idea de la lealtad

---

[165] *D.* 48, 22, 7, 15; cfr. Post, *op. cit.*, p. 286, n. 22. Véase también el *D.* 50, 1, 33 y a Post, p. 291, n. 45, sobre Roma en calidad de *communis nostra patria* (consúltese lo dicho anteriormente en la nota 126, sobre la expresión afín de Plutarco). En cuanto a los orígenes de ese concepto (Cicerón, *De lege agraria,* 2, 86), véase Tierney, en *Conciliar Theory,* p. 140, n. 1.

[166] Véase al decretista que compuso el *Apparatus* «Ecce vicit leo» (1202-1210), citado por Post, p. 301, n. 22: «Odie tamen non fit, quia no sunt omnes sub imperatore, sed ecclesia...».

[167] Consúltese Post, p. 291, notas 45, 46 y la p. 293, n. 54, donde cita a Pierre de Belleperche. Lo mismo era cierto respecto de Aviñón. Véase Baldo, en *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258v (Roma está donde el papa o el emperador residen; *supra,* n. 35): «... tamen ibi [Roma] non possunt conveniri legati... et hoc est notandum pro clericis, quia vadunt Avinionem, an possint ibi conveniri, quia non habent alium iudicem quam Papam...».

debida a Roma y al imperio universal[168]. En otras palabras, la lealtad a la nueva *patria* territorial restringida, la patria común de todos los súbditos de la Corona, vino a sustituir los vínculos supranacionales de un Imperio universal ficticio. De acuerdo con el derecho, se admitía que una guerra justa sólo podía ser declarada y dirigida por el príncipe, aunque se añadía «a menos que la *patria* no tenga un superior»[169], y partiendo de la premisa o del hecho de que «hoy el imperio está desmembrado», se concluía que cada príncipe *est in patria sua imperator*[170]. Es evidente que la equiparación de Roma como *communis patria* con el reino nacional también como *communis patria* se ajusta perfectamente a la tendencia general de aquella época; a las nuevas teorías que sostenían que los reyes no reconocían un poder superior, y que eran emperadores en su propio reino[171]. También pertenece a este grupo de ideas el código de ética patriótica que empezó a construirse entonces y que ha continuado siendo tradicional hasta el presente: «Justicia es defender a la *patria* y a los hermanos»[172], pues la causa de la patria siempre sería una causa justa; «la virtud exige vivir por la patria y procrear hijos para la *patria*»[173]; o «debemos amar al príncipe y a la *respublica* más que a nuestro padre»[174], y máximas similares.

Sería erróneo prestarle demasiada atención, en esta sinfonía de teología, filosofía escolástica y derecho, a la voz del humanismo, o subestimar la influencia de la literatura clásica en el desarrollo de las ideologías patrióticas occidentales. Nada sería más fácil que extraer muchos pasajes significativos de los escritos de Petrarca, Boccaccio, Salutati, Bruno y demás, para mostrar de qué manera las nociones cristianas secularizadas de *martyr* y *caritas* se apoyaron desde entonces en las nociones clásicas de *heros* y *amor (patriae)*. Pero sería superfluo desplegar aquí más material sólo para probar lo que es evidente por sí mismo: que el humanismo ejerció una serie de influencias fácilmente reconocibles en el culto de la *patria* y en la autoglorificación nacional, y que la conversión final del guerrero que moría por la patria en héroe fue un logro de los humanis-

---

168 Post, p. 290, donde cita a Jacobo de Révigny (n. 44): «... quia Roma est communis patria, sic corona regni est communis patria, quia caput». Véase lo dicho anteriormente en la n. 35.

169 Véase Heydte en *Geburtsstunde des souveränen Staates*, p. 73, donde cita a «Ulrich von Strassburg, *Summa theologie*, VI, 3, Cod. Vat. lat».

170 Consúltese Felipe de Leyden en *De cura reipublicae*, Tabula tract., rubr. VII, 105, ed. Fruin y Molhuysen, p. 421: «Quomodo intellegitur "scissum est imperium hodie" et "quilibet est in patria sua imperator"?» El resumen está basado en *Casus* IX, 28 (p. 54), donde, sin embargo, la palabra *patria* no se repite.

171 Esto, naturalmente, no se le escapó a Post (pp. 292 ss.), cuya segunda nota (pp. 296 ss.) trata, concretamente, de la teoría del «Rex imperator».

172 Lucas de Penna, al *C.* 10, 70, 4, n. 7, p. 345: «Idem iustitia est patriam et socios defendere».

173 Lucas de Penna, al *C.* 10, 31 [32], 35, n. 2, p. 162: «Pertinet autem ad virtutis officium, et vivere patriae et propter patriam filios procreare».

174 Andrés de Isernia en *Feud.*, II, 24 («Quae sit prima causa»), n. 21, fol. 131: «Ante omnia, principem et rempublican plus quam patrem diligere debemus».

tas. No hay duda de que el *amor patriae* romano –tan apasionadamente resucitado, cultivado y glorificado por los humanistas– ha modelado la mentalidad secular moderna[175].

En cualquier caso, la influencia humanista cobró vigencia sólo después, y nunca antes, de que la idea de *patria* hubiese tomado forma y hubiese sido provista de un contenido ético por la teología y la jurisprudencia. El originario aspecto cuasirreligioso de la muerte *propatria* como «martirio» se derivaba claramente de las enseñanzas de la Iglesia, de la adaptación de fórmulas eclesiásticas a los cuerpos políticos seculares. Esta fuente fue persistentemente evocada, en Francia especialmente, donde los dirigentes políticos comenzaron a desplegar sistemáticamente las fuerzas del sentimiento religioso, y a subordinarlas abiertamente a los fines políticos del nuevo *corpus mysticum,* la monarquía nacional territorial. Reviste gran interés notar la escasa importancia y la práctica ausencia (si exceptuamos el derecho romano y Aristóteles) de toda influencia humanista en la primera gran explosión de patriotismo, que tuvo lugar a raíz de las «cruzadas» emprendidas por el rey Felipe IV contra el papa Bonifacio VIII y los Caballeros Templarios.

Esta lucha muestra, por primera vez, el funcionamiento del nuevo patriotismo. Todos los argumentos –más o menos *ad hoc*– que los teólogos y juristas habían elaborado previamente para justificar, desde una perspectiva religiosa y legal, la devoción y la muerte por cualquier *patria,* fueron esta vez reunidos, resumidos y enmarcados en un sistema coherente y en una sólida ideología al servicio de una patria claramente definida: la monarquía nacional de Francia. No es intención de este trabajo repetir detalles ya conocidos de un proceso también conocido. Sin embargo, un interesante documento descubierto hace apenas unos años puede demostrar cómo confluyeron corrientes provenientes de muchas fuentes diferentes y, al mismo tiempo, ilustrar una serie de factores nuevos pertinentes al presente trabajo.

Propaganda patriótica

En 1302, después de haber sido lanzada la bula *Unam Sanctam* contra los gobiernos seculares en general, y contra Francia en particular, después de haber convocado Felipe IV el primer Parlamento de los tres estados de Francia para fortalecer su posición contra el papa mediante una manifestación pública de todo el reino, y después de haber sufrido el rey, en su desastrosa campaña contra los artesanos y los campesinos de Flandes, la terrible derrota de Courtrai (11 de julio de 1302), un clérigo francés des-

[175] Véase Jacobs, «Vaterlandsgedanken» (mencionado anteriormente en la n. 124); sobre Petrarca, consúltese H. W. Eppelsheimer, *Petrarca* (Bonn, 1926), pp. 137 ss., 203 ss.; sobre Salutati, véase lo dicho anteriormente en la n. 162.

conocido pronunció un sermón con ocasión de la partida del ejército real a la guerra. Tal vez se tratara de un sermón planeado para intensificar la propaganda política que el rey estaba lanzando. Felipe IV ordenó que se elevasen oraciones en todo el país; hizo, en un estilo de alguna manera moderno, una llamada general al *amor patriae* de todos sus súbditos; reunió nuevos fondos para la continuación de la guerra, y pidió aportaciones a todo el mundo, incluido el clero, «para la defensa de la patria»[176]. Que el término *patria* en ese momento no significaba ya el pueblo, la ciudad o la provincia natales, sino el reino entero de Francia, no es algo meramente sobreentendido: esta vez fue también afirmado *expressis verbis* por uno de los más notables consejeros de la Corona, Guillaume de Nogaret. Éste declaró repetidas veces que él, Nogaret, estaba, como todo el mundo, dispuesto a defender, junto con la fe católica y la unidad de la Iglesia, «a su rey y a su patria, el reino de Francia», y que él mismo, como caballero, estaba deseoso de morir defendiendo *patriam meam regnum Franciae*[177], y explicó en una ocasión –al igual que otros juristas– que era más un mérito que un crimen el que un hombre matase a su propio padre en defensa de la patria[178]. Sin llegar a estos extremos, los obispos franceses, siguiendo las doctrinas de los canonistas, se vieron obligados a admitir, en una carta a la Santa Sede, que los privilegios e inmunidades eclesiásticos debían ser suspendidos mientras todas las fuerzas de Francia se movilizaban *ad defensionem regni et patriae*[179]. De hecho, otro gran jurista francés,

[176] Dom Jean Leclercq, «Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel», *Revue du moyen âge latin* I (1945), pp. 165-172. El sermón, según observa Leclercq, p. 165, n. 2 y p. 176, n. 8, está estrechamente relacionado con los semones de Guillermo de Sauqueville (véase Kämpf y Hildegard Coester, nn. 135 y 138). El sermón debiera, no obstante, ser comparado también con las ideas de la propaganda oficial y de los discursos de Nogaret y otros legistas. Sobre la acción propagandista francesa, véase Leclercq, p. 166, n. 6; véase también lo dicho anteriormente en la n. 128.

[177] La frase aparece repetidas veces en los argumentos de «autodefensa» que Nogaret hace sobre temas relacionados con el atentado a Bonifacio VIII en Anagni, y en sus protestas dirigidas contra aquel papa. Véase, por ejemplo, R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (Friburgo, 1898), p. 268 (Beilage IX, p. 3): «... uror et estuor in immensum etenim pro fidei catholice defensione, pro sancte matris ecclesie unitate servanda scismatisque vitando periculo... nihilominus pro defensione domini mei regis ac patrie, regni Francorum». Véase también el alegato de Nogaret a Benedicto XI de 1303 (véase la nota siguiente); consúltese, por añadidura, Dupuy en *Histoire du différend*, p. 310, § 25 («pro defensione quoque salutis dicti domini mei patriaeque meae, regni Franciae»); y también las páginas 312, § 37 y 585, donde el papa Clemente V cita las siguientes palabras («... dictus Guillelmus de debito fidelitatis erat astrictus dominum suum Regem praedictum defendere... nec non et patriam suam regni Franciae»). Véase, finalmente, Strayer, «Defense», p. 294, n. 6 (agradezco al profesor Strayer el haberme facilitado información adicional sobre este tema).

[178] Dupuy, *Histoire du différend*, p. 309, § 20 (el alegato de Nogaret a Benedicto XI): «Item cum quisque teneatur patriam suam defendere, pro qua defensione si patrem occidat, meritum habet nec poenam mereretur [véase lo dicho anteriormente en las notas 160 ss.], nedum mihi licebat, sed necessitas incumbebat patriam meam, regnum Franciae... defendere et pro ipsa defensione exponere vitam meam».

[179] Dupuy, *Histoire du différend*, p. 26, donde aparece la carta del arzobispo de Reims a Bonifacio VIII (1297), la cual empieza con las siguientes palabras: «In hac terrestri patria Eccle-

Guillermo Durante, obispo de Mende, había discutido en su *Speculum iuris*, unos treinta años antes, el tipo de acciones extraordinarias que un rey tenía derecho a tomar *pro defensione patriae et coronae;* una yuxtaposición de «patria» y «Corona» bastante usual, que, lógicamente, convertía a la *patria* en sinónimo del reino entero y cuerpo político sobre el cual gobernaba la «Corona» o su portador[180].

Es en esta actividad propagandística general –que aglutinaba al rey, a los juristas y a los renuentes obispos– donde se inserta el sermón del desconocido clérigo francés de 1302[181], que versó sobre el texto de I Mac (3, 19-22):

> *Nuestros enemigos* vienen contra nosotros llenos de furor y maldad... Pero *nosotros* luchamos por nuestras vidas y nuestras leyes; y el Señor los aniquilará ante nosotros.

Era un texto adecuado para una proclama patriótica y había sido seleccionado por otros anteriormente, un texto que podría utilizarse probablemente en cualquier época como lema ideal para justificar farisaicamente cualquier guerra[182].

Para probar la rectitud del bando francés y la causa justa por la que luchaba, el predicador comenzó por ensalzar la santidad de los *nobiles et sancti reges Francorum.* Los reyes franceses, dijo, eran santos por: 1) la pureza perfecta de la sangre real, que era santa porque la pureza misma era una clase de santidad *(puritas quae est sanctitas quaedam);* 2) su protección de la santidad en relación con la Iglesia; 3) su difusión de la santidad por la procreación de nuevos santos, es decir, de santos reyes; y 4) su realización de milagros. Estos argumentos eran muy corrientes y se repitieron una y

---

siam militantem constituens providentia conditoris...». Más adelante el autor trata el tema de la *patria* en su dimensión más estrecha y mundana, refiriéndose al reino de Francia, donde el rey y sus magnates «cum omnes tum singulos incolas dicti regni ad defensionem regni et patriae... vocare praetendunt». Cfr. Wieruszowski, *Vom Imperium*, p. 173; véase también Post, pp. 284 ss., nn. 16-18, sobre los canonistas en relación con los impuestos al clero en casos de necesidad.

180 Véase Durante, *Speculum iuris*, IV, parte iii, § 2, n. 31 (anteriormente citado en la n. 161): En caso de guerra con una potencia extranjera, la lealtad hacia el rey está por encima de la lealtad hacia los barones, «nam vocati sunt [tenentes] ad maius tribunal... Et hoc verum est, nam Rex, qui habet administrationem regni, vocat eos pro communi bono, scilicet pro defensione patriae et coronae, unde sibi iure gentium obedire tenentur...». Hartung, «Die Krone», p. 21, n. 2, se muestra indeciso sobre si aceptar como válida esta cita, la cual Perrot mencionara ya antes, *Institutions publiques*, pp. 400 ss., sin explicar su procedencia. No obstante, frases tales como *pro corona regni defendenda* eran corrientes en ese periodo; véase, para un ejemplo del año 1197, Strayer, «Defense», p. 292, n. 4; consúltese también mi artículo «*Pro patria mori*», p. 483, n. 40, y lo dicho anteriormente en la nota 168.

181 Véase Leclercq, «Sermon», p. 166.

182 Leclercq, «Sermon», p. 169, 12-26. Enrique de Gante (véase lo dicho anteriormente, n. 155), en *Quodlibeta*, XV, q. 16, fol. 595 (última línea), donde lamenta que los aconitas no opusieran resistencia a los infieles, poniendo su confianza en lo que decía I Mac 3, 19 ss.; añade luego que, si hubieran confiado en tales palabras, posiblemente habrían pensado también en el contenido del Salmo 115, 15: «Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius». En otras palabras, de haber sido asesinados, los aconitas se habrían convertido en mártires y santos.

otra vez en los años del incipiente dinastismo en Francia, cuando se invocaba a los *sancti praedecessores* del rey con la misma naturalidad con la que se recordaba en los círculos Hohenstaufen a los *divi praedecessores* del emperador[183]. Que los *reges christianissimi* franceses eran los protectores hereditarios especiales de la Iglesia era una pretensión antigua que, por razones obvias, tenía que ser reiterada en una campaña que pretendía proteger a la Iglesia y a la fe verdadera del propio papa. El milagro real de la curación de la escrófula, el «mal del rey»), era un tema popular entre los predicadores y creadores, que se utilizaba para probar la superioridad general del rey sobre otros reyes y su soberanía espiritual dentro del reino[184]. Sólo la afirmación de que los *sancti reges francorum* también «concebían reyes santos» parece llevar más lejos de lo acostumbrado algunas de las ideas esenciales de aquella época; puede que estuviese inspirada en Virgilio, quien llamó al joven troyano Ascanio, hijo de Eneas, un «hijo de dioses y futuro señor de dioses», verso que había sido válido en la Antigüedad y que ahora se aplicaba, muy convenientemente, a los dinastas franceses que, de acuerdo con las sagas populares, podían alegar un origen troyano y hacer remontar su ascendencia hasta el rey Príamo[185].

---

[183] Véase, por ejemplo, sobre la respuesta de los maestros en Teología de la Universidad de París (25 de marzo de 1308), G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (París, 1923), p. 62: «... vos sanctorum predecessorum vestrorum mores laudabiles imitantes». Cfr. Juan de París, *De potestate regia et papali*, C. XXI, ed. Leclercq, p. 246, 22: «Tenuerunt... regnum Franciae reges sancti». Los sermones de Guillermo de Sauqueville están llenos de tales ideas. Consúltese también Schramm, *Frankreich*, I, p. 228; así como Bloch en *Rois thaumaturges*, p. 244, n. 1, y *passim*; véase también Kämpf en *Pierre Dubois*, p. 59; Wieruszowski, *Vom Imperium*, pp. 145 ss. La intención dinástica del predicador es evidente cuando dice (Leclercq, p. 169, 15): «aliis enim sanguinibus foedatis per spurios et spurias, sanguis regum Franciae purissimus remanet, cum a Priamo primo eorum rege usque ad istum, reges scilicet XLVIII, nunquam spurius est exortus». Sobre los títulos *divus* de los Hohenstaufen, véase *Erg. Bd.*, pp. 222 ss. De hecho, los títulos *sanctus*, incluido el de *sanctus Fridericus*, no faltan en el entorno de Hohenstaufen; cfr. *Erg. Bd.*, p. 209; por otra parte, Nicolás de Bari, en su encomio a Federico II, ed. Kloos, *DA*, XI (1954), pp. 169 ss., emplea casi siempre metáforas santas («Hec est virga de radice Iesse, id est de avo flos») y apóstrofes («Ave, domine imperator, gracia Dei plene, dominus tecum»). Y, a la inversa, la expresión *divina et regia domus Franciae* también aparece, al menos en Italia; véase, por ejemplo, L. Colini-Baldeschi, «Rolandino Passagerii e Niccolò III», *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* VIII (1924), pp. 181 ss., en relación con el año 1277 d.C.

[184] Leclercq, «Sermon», p. 169, 14: «Quarto sanctitatem declarant, cum hi soli reges vivi miracula operentur et ab illa infirmitate curent». Sobre el milagro de curar y la propaganda política francesa bajo el reinado de Felipe IV, véase Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 110, n. 1; consúltese al mismo autor, p. 116, n. 3 de la misma obra, en relación con Nogaret y Plaisians y las pp. 129 ss., n. 1 sobre el médico real, Henri de Mondeville (donde se compara a Cristo Sanador con el rey de Francia); véase asimismo pp. 129 ss., en relación con la *Quaestio in utramque partem* (que también contiene una comparación con Cristo. Plaisians ha sido mencionado como posible autor de este tratado; de hecho, las palabras *aperta miracula* del *Quaestio* también aparecen en el *Memorandum* de Plaisians) y además la página 130, sobre los historiadores, y la 131 sobre Guillermo de Sauqueville. Consúltese, finalmente, Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 34, 38 y 98.

[185] Leclercq, «Sermon», p. 169, 21: «... sanctitatem generant, cum generent sanctos reges». Véase también Virgilio, *Aeneis*, IX, 642: «dis genite et geniture deos». Y Séneca, *Consolatio ad Marcum*, XV, 1: «Caesares qui dis geniti deosque genituri dicuntur»; así como la inscripción

De la santidad de la dinastía, el predicador podía deducir con facilidad y *a fortiori* que la causa de los «reyes santos» no podía ser sino la causa de la justicia misma. Naturalmente, los flamencos luchaban por una causa injusta, puesto que los franceses luchaban por la causa justa: *cum autem nos bellemus pro iustitia, illi pro iniustitia*. Los malvados flamencos, sin embargo, merecían casi la enhorabuena, porque por medio de una guerra contra un rey que era un santo, tenían una buena oportunidad de ser, por así decirlo, «liberados» de su injusticia. Era mejor ser conquistado por el santo rey de Francia que por alguna malvada filosofía de la vida o por el propio Mal; una idea que, reflejando las doctrinas de la filosofía escolástica, situaba convenientemente a los flamencos en la posición de «infieles» políticos y morales, y hacía de la guerra una cruzada en pro de la justicia[186].

Además, el predicador afirmó que la paz del rey –el corolario necesario de la justicia del rey– no sólo era la paz del reino de Francia, sino también de la Iglesia y la ciencia, la virtud y la justicia, y que la paz del reino permitiría la concentración de fuerzas por el bien de Tierra Santa. Poner énfasis en la misión cultural y educativa de Francia se había convertido en una moda, que resultaba a la vez agresiva e importante desde el punto de vista político, en una época en la que le estaba reconocido en general a Francia, incluso por extranjeros, el haber casi monopolizado el *studium*, de la misma manera que Italia tenía el *sacerdotium* y Alemania el *imperium*[187]. Además, convertir la situación de Tierra Santa en una palanca para los intereses de la política interior y exterior, fue una estratagema

---

CIL, III, 710 (Diocleciano y Maximiano): «*diis geniti et deorum creatores*». Consúltese Alföldi en «Insignien», p. 84, n. 2, para otras referencias. El propio predicador ya se había referido antes a que la descendencia de los reyes franceses provenía de Príamo (véase lo dicho anteriormente, n. 183), alegación que parece hacer la versión de Virgilio más verosímil; sobre la leyenda franco-troyana, véase Leclercq, «Sermon», p. 167, n. 12, y también 170, 91-102.

[186] Leclercq, «Sermon» p. 170, nn. 78 ss., y la p. 172, nn. 163 ss.: «Summa enim victoria est ut, *vitiis debellatis, secundum rationem homo vivat, qui si ipsi* [Flamengi] volunt ab injustitia vinci, orabimus ut a potestate et exercitu regio devincantur. Melius est enim eis a rege vinci quam a malo et in injustitia perdurare». Sobre la doctrina escolástica fundamental, véase H. Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg* (Leipzig y Berlín, 1933), pp. 7 ss. y 46.

[187] Leclercq, «Sermon», p. 170, nn. 63 ss.: «Pax regis est pax regni; pax regni est pax ecclesiae, scientiae, virtutis et iustitiae, et est acquisitio Terrae Sanctae». Sobre el *translatio studii* desde Atenas y Roma hasta París, véase el interesante estudio de H. Grundmann, «Sacerdotium-Regnum-Studium», *Archiv für Kulturgeschichte* XXXIV (1951), pp. 5-22, que, sin agotar el tema, analiza la tricotomía en la cual se basan los tratados de Alejandro de Roes; véase, sobre todo, *Notitia seculi*, c. 12 («sacerdotium, regnum et studium una esset ecclesia»), ed. Grundmann y Heimpel, p. 84; y también *Memoriale*, c. 25, p. 48: «... ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam iuniores imperio, et ita Francigene vel Gallici tamquam perspicatiores scientiarum studio ditarentur», según lo cual la tríada *seniores-iuniores-perspicatiores* no representa la fraseología independiente del autor, sino una fórmula que se remonta a Prisciano en *Institutiones grammaticae*, I, 1 («grammatica ars... cuius auctores, quanto sunt iuniores, tanto perspicaciores»). Así, Alejandro de Roes cae también en lo tópico de la idea del progreso de los siglos XII y XIII. Sobre el *studium* acerca de la propaganda política francesa, véase también Scholz, *Publizistik*, pp. 427 ss.; Kern, *Ausdehnungspolitik*, pp. 51 ss.; y Kämpf, *Pierre Dubois*, pp. 97 ss.

incesantemente utilizada por Francia en la segunda mitad del siglo XIII, al igual que por otras naciones[188]. Finalmente, la unión de los intereses franceses y los de la Iglesia, algo en lo que siempre se ponía mucho énfasis, era un medio muy efectivo de propaganda política en la época de Felipe el Hermoso: *Pax regis, pax vestra; salus regis, salus vestra*[189] era la clave para nacionalizar el clero y galicanizar la Iglesia de Francia. Por tanto, no le resultó difícil al predicador concluir directamente que:

> Aquel que ataca al rey [de Francia], actúa contra la Iglesia entera, contra la doctrina católica, contra la santidad y la justicia, y contra Tierra Santa[190].

Aquí se ha conseguido hacer una equiparación de todo con todo: guerra por el rey, guerra por Francia, guerra por la justicia, guerra por la cultura y la educación, guerra por la Iglesia, guerra por la fe cristiana; todos estos argumentos interrelacionados e interdependientes tenían un denominador común. No nos puede sorprender el encontrar a otro predicador de la misma época proclamando que «en rigor, ningún reino debiera ser llamado *regnum Franciae,* salvo el Reino de Cristo y de los santos», proyectando así el santo reino de este mundo hacia el otro mundo como modelo del *regnum coelorum*[191]. Ya nos parece escuchar a la doncella vestida de ace-

---

188 Basta con recordar aquí el vínculo existente entre la idea de las Cruzadas y los diversos esfuerzos realizados con el fin de obtener la Corona imperial para la dinastía francesa: véase, por ejemplo, el *Memorandum* de Carlos de Anjou (1273), intercalado en una relación de embajadores franceses a la Santa Sede, *MGH, Const.*, III, núm. 618, pp. 587 ss.; o el *Memoriale* de Pierre Dubois (1308), *ibid.*, IV, núm. 245, pp. 208 ss., donde, siguiendo la misma línea de las insinuaciones expuestas en *De recuperatione terre sancte* (ed. Ch.-V. Langlois [Collection des textes, IX], París, 1891), la cruzada le sirve a Francia como pretexto para llevar a cabo un programa completo de la conquista del mundo.

189 *Disputatio inter clericum et militem*, en M. Goldast, *Monarchia Romani imperii* (Hannover, 1611-1613), I, p. 16, citado por Baethgen, en: *ZfRG, kan. Abt.* XXIV (1935), p. 380 (estudio de Wieruszowski, *Vom Imperium*). Véase Leclercq, «Sermon», p. 170, nn. 63 ss., donde emplea palabras muy similares (citadas anteriormente, n. 187).

190 Leclercq, «Sermon», p. 170, nn. 65 ss.: «Igitur qui contra regem invehitur, laborat contra totam ecclesiam, contra doctrinam catholicam, contra sanctitatem et iustitiam et Terram Sanctam».

191 Véase el sermón de Guillermo de Sauqueville sobre el texto *Et erunt signa in sole et luna* (Lc 21, 25), donde compara los dos estandartes del rey de Francia –los lirios y la oriflama roja– con los dos *adventus* de Cristo, es decir, la Encarnación y la Segunda Venida: «Proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum: *Sola illa que sursum est, Jerusalem libera est* (Gl 4, 26). Omne regnum mundanum est regnum sevorum. Merito summus pontifex maior in regno mundo vocat se servum servorum Dei. Modo rex Francorum Christus in duplo adventu suo usus est et utetur duplici vexillo. Vexillum enim adventus Christi fuit depictum cum floribus liliorum. Signum enim adventus sui primi fuit flos vel lilium virginitatis... Set vexillum adventus secundi, quando veniet contra adversarios ad peccatores debellandum, erit totum coloris sanguinei... Primun vexillum non indicabit furorem sed pacem et mansuetudinem regis [Francie]... Sed secundum vexillum sanguineum ab eo indicabit furorem regium, quod non erit eta audax, qui non tremat totus». Véase Coester, *Königskult in Frankreich* (citado anteriormente, n. 138), p. VIII, Bibl. Nat. MS lat. 16495, fol. 99v.

ro de Domremy, diciendo: «Aquellos que guerrean contra el santo reino de Francia, guerrean contra el Rey Jesús»[192].

Incluso esa enorme carga de ideas morales y políticas entreveradas de valores religiosos era aún susceptible de ampliación, puesto que el predicador fue capaz de integrar en ellas un argumento más. Como cabía esperar, les pedía a sus compatriotas que estuviesen preparados para sufrir la muerte, si ello fuera necesario, por el rey de Francia. Exigía tal disposición no en virtud de los antiguos lazos feudales entre señor y vasallo, sino en virtud de la «razón natural» y del concepto organológico de Estado[193]. La razón natural, argumentaba el predicador, dicta que todos los miembros del cuerpo no sólo deben ser dirigidos por la cabeza a la que han de servir, sino que también han de estar dispuestos a exponerse por la cabeza. La cabeza del reino es el rey. Por tanto, cualquier parte del reino que ataca al rey, ataca a la cabeza y amenaza con destruir al cuerpo entero y finalmente a sí mismo[194]. Luchar por el cuerpo político de Francia significaba, al mismo tiempo, luchar por la causa de la justicia tal como venía representada por el santo rey. En consecuencia, a aquellos que resultaban muertos en el campo de batalla por esta causa justa, se les prometían recompensas espirituales de la misma clase que las otorgadas a los cruzados.

> Como la forma más noble de muerte es la agonía por la justicia, no hay duda de que aquellos que mueren por la justicia del rey y del reino [de Francia] serán coronados por Dios como mártires[195].

---

[192] «Tous ceulx qui guerroient au dit saint royaume de France guerroient contre le roy Jhesus...» Cfr. J. Quicherat, *Procès de condammation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc* (París, 1841-1849), V, p. 126.

[193] La *ratio naturalis* figura en todos los documentos de la época; véase, por ejemplo, Wieruszowski, *Vom Imperium*, p. 173, n. 107, p. 186, n. 146; p. 198, n. 183, donde cita el decreto del rey Felipe mediante el cual embarga dinero, armas, caballeros, etc. (1296), y que el rey promulgó porque *naturalis ratio suggerit et aequitas persuadet* (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 13); véase, también, el alegato de autodefensa de Nogaret de 1304, en el que afirma (*ibid.*, pp. 243 ss.) que todo cristiano y hasta cualquier particular debiera estar prevenido, por la autoridad de las leyes divinas y humanas, para resistir el fracaso de los poderes espirituales y seculares: *et si nulla lex hoc exprimeret, satis hoc ratio naturalis ostendit*. La *ratio naturalis* tiene ciertos paralelismos con la *ratio prepotens* de Federico II, aunque ambos conceptos no son idénticos (véase en el capítulo IV la nota 54). La *ratio prepotens* procede del derecho romano y constituía prácticamente una personificación, mientras que la *ratio naturalis* revela la influencia del pensamiento escolástico y aristotélico.

[194] Leclercq, «Sermon», p. 169, nn. 52 ss.; «Hoc dictat ratio naturalis, cum dictat quod omnia membra dirigantur a capite, subserviant capiti et pro capite se exponant, et ideo membrum quod contra caput inveheretur, niteretur totum corpus destruere et per consequens seipsum. Caput autem regni rex est, et ideo quaecumque pars regni contra regem invehitur, merito est punienda». El argumento de autodestrucción aparece a menudo en relación con esto; véase Dupuy en *Histoire du différend*, pp. 21 ss. (más adelante n. 200), y también Dubois en *Summa*, ed. Kämpf, p. 53, n. 29 (Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 72, n. 16): «Qui contra rempublicam vadit, se ipsum impugnat». A la inversa, podría decirse que «qui se ipsum impugnat, contra rempublicam vadit», esto es, con respecto al suicidio, que se consideraba traición.

[195] Leclercq, «Sermon», p. 170, nn. 87 ss.: «Cum enim nobilissimum moriendi genus sit agonizare pro iustitia (Eclo 4, 33), non dubium quin isti qui pro iustitia regis et regni moriuntur, a

En otras palabras, la muerte en el campo de batalla por el *corpus mysticum* político encabezado por un rey que era santo, y por tanto un campeón de la justicia, se convirtió oficialmente en un «martirio». Igualaba el sacrificio de los mártires canonizados por el *corpus mysticum* de la Iglesia, cuya cabeza era Cristo. La «agonía por la justicia», ejemplarizada por Cristo, era el precio que debía pagarse por la palma y la corona de mártir nacional, aunque «justicia» significara pura y llanamente cualquier cosa que fuese conveniente, de acuerdo con la razón natural, para el cuerpo político de Francia y su cabeza, el santo rey. Bajo el disfraz de la justicia, comenzaba a delatarse la idea de la «razón de Estado»[196].

En todo esto, como a lo largo de su sermón, el predicador sólo se hacía eco de los pensamientos que ya otros habían expresado, incluidos el rey y sus consejeros. *Quisque teneatur patriam suam defendere,* «Cada uno debe defender su patria», declaraba Guillaume de Nogaret[197], una afirmación que estaba, ciertamente, de acuerdo con la opinión legal y con las costumbres de Francia hacia 1300. Desde la batalla de Bouvines en 1214, los contingentes armados de ciudadanos formaron parte de los ejércitos reales. Además, al lado del tercer estado, también se sumó el clero en concepto de «miembros» del cuerpo nacional de Francia, y, al igual que los ciudadanos ordinarios, se vieron obligados a contribuir, al menos económicamente, a la carga de la defensa de la *patria* francesa y, con ella, a la del *corpus mysticum* galicano[198]. El mismo Felipe amenazó con confiscar, en 1302, las posesiones de aquellos que se negaran a acatar las órdenes de embargo y, por tanto, a contribuir a la defensa del reino, puesto que esos «desertores de la defensa de la patria» no merecían disfrutar de las ganancias y beneficios resultantes de los esfuerzos de todos y de las cargas sostenidas por otros[199].

Deo ut martyres coronentur». Consúltese el alegato de autodefensa de Nogaret de 1304 (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 250, § 60): «... concludit dictus Guillielmus se in praemissis bono zelo Dei et fidei ac defensionis Ecclesiae sanctae Dei, et specialiter sui domini Regis et regni Franciae... ac legitime processisse, agonizando pro iustitia, pro Romana Ecclesia, pro Republica... ac pro sua patria dicti regni ac pro suo domino Rege Franciae...». La enumeración de fe, Iglesia, justicia, reino, patria y rey aparece tanto en el sermón como en el alegato de autodefensa de Nogaret; la frase *agonizare pro iustitia*, a pesar de que se remonta a Eclo 4, 33, es muy específica. El mismo verbo quiere decir «luchar» o «pelear», pero principalmente en un sentido religioso (según Du Cange, *Glossarium*, s. v. *agonizare*); es decir, que significa «sufrir agonías», especialmente en relación con Cristo y los mártires. La idea ha sido adaptada aquí al contexto de *patria*.

[196] La expresión *ratio status*, empleada en una ocasión por Enrique de Gante, podría calificarse como «un anticipo de la noción de "razón de Estado"», según señala Post, «Statute of York», p. 421, n. 16, el cual, sin embargo, añade que *status* significaba el bien común y no el Estado personificado.

[197] Véase lo dicho anteriormente, n. 178.

[198] Véase lo dicho anteriormente, n. 179.

[199] Consúltese el decreto de embargo del rey de 1302 (Dupuy, *Histoire du différend*, p. 87): «... dignum est enim et competens, ut defensionis patriae desertores bonorum habitatione priventur et excludantur a fructu, qui onera recusant debita supportare, et nihilominus transgressor huius extra gratiam nostram positus, et indignationem illa prorsus se nostrum et regni noverit inimicum». Así que aquellos que exportaban dinero, armas caballos, etc., perdieron sus posesiones y fueron amenazados

El concepto orgánico-corporativo que se vislumbraba en el fondo del decreto del rey Felipe IV se afirmó con más precisión en un opúsculo de 1296, que pretendía ser la contestación a una carta papal relativa a la imposición fiscal del clero. El panfleto fue compuesto, al parecer, por uno de los juristas reales, probablemente Pierre Flotte, quien declaró abiertamente:

> Despreciable es la parte que no es congruente con su todo, e inútil y casi paralítico el miembro que rehúsa sostener a su propio cuerpo; sea lego o clérigo, noble o villano, quien quiera que rehúse acudir a sostener su cabeza y su cuerpo, es decir, el señor y el reino [de Francia], y finalmente a sí mismo, demuestra ser una parte incongruente y un miembro semiparalítico[200].

Así, el jurista real estigmatizó la «no congruencia con el cuerpo político de Francia» como un delito casi de *laesa maiestas*, del cual, y siguiendo esta interpretación, el pontífice romano había intentado hacer culpable al clero galicano. Para neutralizar esos esfuerzos, el jurista francés hizo una llamada drástica a la naturaleza orgánica del reino francés. El clero galicano, que formaba, junto con el laicado francés, la «Iglesia galicana», se presentaba como una parte integral del cuerpo de la *patria:* como miembros del cuerpo político francés, sin darle importancia al lugar que los clérigos, en otros aspectos, pudieran ocupar dentro del cuerpo místico de la Iglesia universal. Otorgando, así, a los clérigos galicanos el estatus nacional francés, el autor consiguió superar, al menos desde un punto de vista político, la dualidad entre clero y laicado, no en base al *corpus mysticum* de la Iglesia, sino en base al *corpus politicum* místico de la *patria* francesa[201]. El *corpus mysticum patriae* se contrapuso al *corpus mysticum ecclesiae*[202].

---

con sufrir las consecuencias de la «indignación del rey» y la pérdida de la «gracia del rey». Sobre la interesante historia de esas sanciones, que, por aquellas fechas, habían eclipsado totalmente a las sanciones de tipo espiritual, mientras que en el siglo XI el papado, imperializado como estaba, había introducido la noción de *indignatio papae*, véase R. Köstler en *Huldentzug als Strafe* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, LXII; Stuttgart, 1910); véase también J. Studtmann en «Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden» *AUF* XII (1932), pp. 302, 320 ss.; pp. 324 ss., y *passim*.

[200] Léase el folleto *Antequam essent clerici* (Dupuy, *Histoire du différend*, pp. 21 ss.): «Et quia turpis est pars, quae suo non congruit universo, et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quicumque, sive clerici sive laici sive nobiles sive ignobiles, qui capiti suo vel corpori, hoc est domino regi et regno, imo etiam sibimet auxilium ferre recusant, semetipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant. Unde si a talibus pro rata sua subventionum auxilia requiruntur, non exactiones vel extorsiones vel gravamina dici debent, sed potius capiti et corpori et membris debita subsidia». Véase lo dicho anteriormente, n. 194.

[201] Sobre *Antequam essent clerici*, consúltese Scholz, *Publizistik*, pp. 359 ss.; véase, además, Wieruszowski, *Vom Imperium*, pp. 183 ss., el cual, con razón, señala que el autor del folleto descartó tajantemente la doctrina curial que pretendía identificar el cuerpo de la Iglesia con la jerarquía («non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis»). Consúltese también K. Schleyer en *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert* (Historische Studien, 314; Berlín, 1937), pp. 91 ss.

[202] La doctrina eclesiástica del *corpus mysticum* era citada muy a menudo por los legistas franceses con el fin de demostrar que la *ecclesia Gallicana* era uno de los miembros más importantes de ese cuerpo; véase, por ejemplo, Dupuy, *Histoire du différend*, pp. 243 ss., 585 ss., y *passim*.

Guillaume de Nogaret afirmó más de una vez que estaba dispuesto a morir *pro rege et patria*. En cierta ocasión se mostró aún más específico, al afirmar que «por su juramento de fidelidad estaba constreñido a defender a su señor el rey... y a su *patria*, el reino de Francia»[203]. Lo que Nogaret quería decir es obvio: como *miles*, como caballero, estaba obligado a defender a su señor feudal, y como miembro del cuerpo político de Francia él, como todos los demás franceses, estaba obligado a defender este mismo cuerpo, la *patria*. Que por su condición de cristiano también debía defender a la Iglesia fue algo que Nogaret repetía una y otra vez; pero este punto no nos interesa especialmente aquí. La fórmula *pro rege et patria*, «por el rey y por la patria», ha sobrevivido hasta los tiempos actuales; normalmente no se hubiera notado –ni en el siglo XX ni en el XIII– el que en ella existían dos estratos superpuestos y que coincidían dos obligaciones diferentes: una feudal y otra pública. Después de todo, el señor feudal era también la cabeza del cuerpo político, y ¿qué diferencia podía haber entre ofrecer la vida por la «cabeza» o por los «miembros», o por la «cabeza y los miembros» juntos? Sería difícil decir dónde exactamente debería trazarse la línea de separación; aunque, de todos modos, la posibilidad de un conflicto de obligaciones no quedaba, ciertamente, excluida[204].

Las cosas presentaban un aspecto ligeramente diferente contempladas desde el punto de vista del rey. Él podía luchar y morir *pro patriae*, pero no *pro rege*, no por sí mismo. Podía, en todo caso, morir por la dinastía, por la sucesión al trono; o por la «Corona» y la «dignidad real», suponiendo que se decidiese a luchar. Que el propio rey medieval iba a la guerra y empuñaba la espada era una cosa normal al menos en Occidente. Este ideal de un rey guerrero era, en general, algo indiscutible en el siglo XIII. En 1283, los reyes de Nápoles y Sicilia, Carlos de Anjou y Pedro III de Aragón, estuvieron dispuestos a solventar sus diferencias políticas me-

---

Por otra parte, los ataques del papa Bonifacio VIII eran frecuentemente rechazados con un argumento organológico («qui tangit aurem hominis, totum hominem tetigisse videtur»); cfr. Dupuy, *Histoire du différend*, p. 309, § 19, que trata sobre el alegato de disculpa de Nogaret dirigido al papa Benedicto XI y de las diversas repeticiones de dicho alegato. Felipe IV, en el Parlamento de Tours, en 1308, dijo: «... qui sumus unum regnaturi cum eo [sc. Domino Salvatore] pariter» (Lizerand, *Dossier*, p. 104; véase también la p. 184 para otra declaración similar de Plaisians); cabe observar, no obstante, que estos pasajes no se refieren a la unidad (invisible) del rey con el cuerpo de Cristo, tal como Wieruszowski, *Vom Imperium*, p. 147, y otros autores parecen suponer, sino a la futura unidad de todos los cristianos con Cristo.

203 Véase lo dicho anteriormente, n. 177.

204 La fórmula *pro rege et patria*, que sobrevivió dentro del ejército prusiano *(Für König und Vaterland)* hasta no hace muchos años, originó obligaciones conflictivas en 1918, cuando los oficiales no se sintieron libres de poder servir a la *res publica* hasta que Guillermo II se hubo refugiado en Holanda, suceso tras el cual sus votos «feudales» quedaron anulados. Una situación parecida se produjo en 1945, cuando el juramento personal les enfrentó con la *patria*.

diante un duelo[205]. Los juristas alegaban que el hombre que guerreaba por el bien común del reino era también el más digno de portar la Corona del reino[206]. El pueblo francés, en 1308, daba por hecho que el rey se pondría a la cabeza de sus ejércitos en la guerra *sus le peril de votre vie*[207]. Sería fácil aportar montones de citas similares, escogidas al azar, de los escritos de los humanistas[208]. Tampoco faltan reyes guerreros y luchadores en los anales de la Baja Edad Media y del Renacimiento. De hecho, desde la perspectiva filosófica, una de las discusiones más interesantes acerca de la obligación de un rey de ofrecer su vida *pro patria,* discusión que combinaba los argumentos tradicionales de los siglos XIII y XIV con los ideales humanistas, provino de la pluma de un autor bajomedieval: Eneas Silvio Piccolomini, más tarde papa Pío II.

Este erudito humanista le dedicó al emperador Habsburgo Federico III, en 1446, un tratado cuyo título *–De ortu et auctoritate imperii Romani–* revela su procedencia de la literatura política del siglo anterior[209]. En este opúsculo, Piccolomini discutía, entre otros temas, el de las guerras y situaciones de emergencia del Estado. Alegaba, en un estilo tradicional, que, en el caso de *necessitas* de la república, el príncipe tenía derecho a confiscar la propiedad privada incluso de aquellos ciudadanos más meritorios. El príncipe, decía, puede pedir *ad usum publicum* hasta la vida de un ciudadano, «puesto que no nacemos sólo para nosotros mismos»[210]. Le recordaba al emperador todos aquellos hombres y mujeres ilustres que por el bien de una comunidad, colectivo o pueblo, habían sido sacrificados, y recordaba en este contexto a Jonás y a Arión, al Curcio romano y la Ifigenia griega: *Expedit enim hominem mori pro populo,* «Es conveniente que un hombre muera por el pueblo»[211]. La influencia del Renacimiento se refleja en el ensamblaje multicolor de las figuras clásicas

---

[205] Las fuentes de información sobre este duelo entre reyes han sido reunidas por J. Haller en *Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart, 1953), V, pp. 341 ss. Cfr. A. Nitschke, en *DA* XII (1956), p. 184.

[206] Post, *op. cit.*, p. 284, n. 15.

[207] Lizerand, *Dossier,* p. 88.

[208] Para un ejemplo de los más antiguos, véase Gerberto de Reims, *Ep.* 183 (a Otón III), ed. J. Havet, *Lettres de Gerbert* (París, 1889), p. 168: «Et quaenam certe maior in principe gloria... quam... seipsum pro patria, pro religione, pro suorum reique publicae salute maximis periculis opponere».

[209] Eneas Silvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani,* ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912], pp. 8 ss.; ed. G. Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), pp. 52 ss.

[210] *De ortu,* ed. Wolkan, p. 18; ed. Kallen, pp. 80, 383 ss.: «... nempe liberum est imperatori, non solum homini nequam sed etiam viro bono ac de re publica bene merito, proprium agrum, proprias domos propriasque possessiones auferre, si rei publicae necessitas id expostulat». Sobre el principio *Necessitas non habet legem,* véase c. 11, *De consecr.,* D. 1, ed. Friedberg, I, 1297; Post, «Public Law», p. 56. En relación con la máxima *non nobis solum nati sumus,* véase Cicerón, *De off.,* I, p. 22 (donde cita a Platón).

[211] *De ortu,* ed. Wolkan, pp. 18 ss.; Kallen, pp. 82, 403 ss.

y bíblicas. Pero Piccolomini volvía después a las sendas más tradicionales y argumentaba:

> No debe verse como una crueldad el que digamos que por la salud del cuerpo deba amputarse un pie o una mano, que en la república son los ciudadanos, puesto que *el Príncipe mismo, la cabeza del cuerpo místico de la respublica, debe sacrificar su vida* cuando el bien común lo exige[212].

Es evidente que «el cuerpo místico de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo», ha sido sustituido –como en los escritos de los juristas– por el «cuerpo místico de la *respublica,* cuya cabeza es el Príncipe». Y Piccolomini –al igual que Lucas de Penna antes que él– no dejó ninguna duda sobre el paralelismo que tenía *in mente:* añadía que Cristo se había sacrificado a pesar de que era –como el emperador– un «Príncipe», el *princeps et rector* de la Iglesia que Él encabezaba[213]. Piccolomini hacía mención tanto del sacrificio de los miembros –pies o manos– como del sacrificio de la cabeza. No cabía duda de que el ciudadano ordinario que ofrecía su vida por el bien común se convertía en un mártir cuya *caritas* imitaba la de Cristo. Pero el sacrificio del príncipe por su *corpus mysticum* –el Estado secular– se comparaba más directamente, y en un nivel diferente, con el de Cristo: ambos ofrecían sus vidas no sólo como miembros, sino también como cabezas de sus cuerpos místicos.

En cualquier caso, llegado a este punto, el paralelismo entre el *corpus mysticum* espiritual y el *corpus mysticum* secular, entre la divina cabeza del cuerpo místico y su cabeza principesca, entre el autosacrificio por la trascendental comunidad celestial y el autosacrificio por la comunidad –moral y política– terrena, de alguna manera ha llegado a una cierta conclusión. El tema no era la mutua lealtad entre señor y vasallo tal como venía prescrita por la costumbre feudal: el sacrificio del príncipe era tan politicéntrico como el del mismo Cristo.

En las discusiones político-jurídicas sobre el sacrificio del ciudadano *pro patria,* al igual que en la campaña de propaganda patriótica lanzada por Felipe IV de Francia hacia el año 1300, eran, naturalmente, los miembros del cuerpo político los requeridos a exponerse en defensa de rey y reino. Los legistas resultaban menos elocuentes sobre el tema de la cabeza

---

212 *De ortu,* ed. Wolkan, p. 19; Kallen, pp. 82, 418 ss.: «Turpis enim est omnis pars, que suo toto non convenit et semper minus malum tolerandum est, ut evitetur maius; nec grave videri debet, si pro salute corporis pedem vel manum, ut sunt in re publica cives, dicimus resecandam, cum princeps, qui caput est mystici rei publicae corporis, cum salus communis expostulat, vitam ponere teneatur...».

213 *Ibid.*, «Imitandus est enim Christus Jesus, qui... ipse quoque, cum esset caput ecclesiae, princeps et rector, ut nobis mortem demeret, voluntariam mortem subivit». Para comparaciones similares, véase lo dicho anteriormente, n. 147 (Godofredo de Monmouth) y n. 157 (Enrique de Gante).

real y su obligación de sacrificarse por el cuerpo político. Al parecer, daban por supuesto que el rey asumiría las mismas cargas y peligros que sus súbditos. Resulta por ello muy sorprendente que uno de los juristas franceses, Pierre Dubois, expresase claramente la opinión contraria. Declaró que, en caso de guerra, el rey no debía arriesgarse, ni tan siquiera unirse a su ejército. El rey, escribía Dubois, debía permanecer «en su tierra natal y dedicarse a la procreación de hijos, a su educación e instrucción, y a la preparación de los ejércitos –*ad honorem Dei*»–[214]. Esto venía a significar que, mientras del ciudadano ordinario se esperaba, e incluso se le obligaba al sacrificio de su vida y su fortuna por la *patria*, de la cabeza del cuerpo político no se esperaba el mismo sacrificio, sino que se suponía debía someterse a otra ocupación patriótica siguiendo el modelo, como añadía Dubois, de algunos emperadores romanos y de los kanes de los tártaros, «quienes permanecían tranquilos en el centro de su reino» mientras mandaban a sus generales a hacer la guerra[215]. Al parecer, con Pierre Dubois, la conveniencia del reino se situaba en un nivel más alto que el modelo divino.

Puede que Pierre Dubois fuese un poco brusco en esta formulación, pero la idea en sí que expresaba no era original. De hecho, un nuevo ideal de la realeza ya se encuentra en la Baja Edad Media: el príncipe que no luchaba por sí, sino que se quedaba en casa mientras los generales luchaban en sus guerras. Puede ser, también, que el modelo de Justiniano (dominante como lo era en la época de los juristas) gozase de autoridad a este respecto[216]; ¿no sería, quizá, alguno de aquellos «emperadores romanos» lo que Pierre Dubois tenía *in mente*? Tampoco sería raro que el tratado pseudoaristotélico *De mundo*, que se tradujo al latín dos veces en el siglo XIII, fuese parcialmente responsable de esta nueva visión de la realeza. En esta obra se describía al gran rey persa como una imagen de Dios: «Invisible a todos» reside en su palacio de Susa o Ekbatana; desde su retiro «todo lo ve y todo lo oye», pues por medio de un astuto sistema de inteligencia es informado inmediatamente acerca de todo lo que pasa en su vasto imperio; actúa por medio de sus funcionarios, pues sería indecoroso para el rey estar en persona en todas partes, y es más digno y venerable residir, como

---

[214] Dubois, *Summaria brevis*, ed. Kämpf, pp. 19, 21 ss.: «... remanentes in terra vestra natali liberorum procreacioni, eorum educacioni, instruccioni, exercituum preparacioni vacando –ad honorem Dei...». Véase también al mismo autor en *De Recuperatione*, cc. 119 ss., ed. Langlois, pp. 111 ss., donde esta doctrina es discutida en gran medida. Cfr. Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 70.

[215] *Ibid.*: «Si quis arguat iste modus regendi est alias inauditus..., respondeo: ymmo legitur nonnullos Romanos imperatores sic quamplura mundi regna et climata gubernasse. Audivi quendam qui cum Tartaris conversatus fuerat, recitare quod rex terre eorum quiescens circa medium regni sui sic mittit ad singulas partes eius pugnans per alios, cum necessitas hoc exposcit».

[216] Podríamos pensar también en muchos otros emperadores bizantinos; desde el reinado de Teodosio I hasta el de Heraclio ningún emperador había ido a la guerra en persona; véase G. Ostrogorsky, en *Geschichte des byzantinischen Staates* (Múnich, 1940) [ed. cast.: *Historia del Estado bizantino*, Madrid, Akal, 1984], p. 60.

Dios, en lo remoto de la región superior y ser aun la causa de todas las cosas sanas «por el poder que se extiende desde el rey hacia el mundo entero»[217]. Quizá pueda encontrarse un reflejo de este, por así decirlo, «Versalles celestial» y de este tipo racional de gobierno en el romance filosófico llamado *Sidrach*, que fue una lectura popular en el siglo XIII. El sabio Sidrach, preguntado por su interlocutor, un fantástico rey del Levante, si el rey debía ir a la guerra, contestó que el propio rey no debía luchar, sino permanecer en la retaguardia de su ejército; pues «si se pierde el ejército y escapa, el rey siempre puede reconstruir otro ejército, pero si se pierde el rey, todo está perdido»[218]. No podemos decir si Pierre Dubois estuvo influido por el *Sidrach*. Sin embargo, la idea de un «rey no luchador» fue ganando terreno paulatinamente, aunque Froissart todavía menciona como algo paradójico el que Carlos V de Francia, *estans en ses cambres et en ses deduis* (estando en sus alcobas y en sus reductos), reconquistara todo aquello que sus predecesores *–la teste armée et l'espée en la main* (la cabeza armada y espada en mano)– habían perdido en el campo de batalla[219].

Un rey que no se exponía a los peligros de la guerra pedía implícitamente a sus súbditos un sacrificio unilateral. Esta idea del sacrificio unilateral de los miembros del cuerpo político por la cabeza se llevó a extremos insospechados en el campo escolástico. Agustín Triunfo, conocido curialista radical (m. 1328), también discutió en su obra *De summa potestate ecclesiastica* varios aspectos legales del problema de la apelación a

---

[217] Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 398a-b, ed. W. L. Lorimer (París, 1933), pp. 83 ss.; sobre las dos versiones latinas, véase Lorimer, en *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle «De mundo»* (St. Andrews University Publications, XVIII, 1924), pp. 76 ss., y su edición final en: *Aristoteles latinus* (Roma, 1951), XI: 1-2, pp. 42 y 70; véase también mi ensayo «Invocatio nominis imperatoris», pp. 46 ss., nn. 41 ss.

[218] *Roman de Sidrach*, c. 333, publicada (la versión italiana del siglo XIV) por Adolfo Bartoli, *Il Libro di Sidrach* (Bolonia, 1868), pp. 355 ss.; para un resumen del tema, precedido por una excelente introducción, véase Langlois en *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (París, 1911), pp. 180 ss. y 251. Sidrach no tiene nada de «heroico». Sin embargo, cuando dice «Mieux vaut un bon fuir que mauvaise demorée», su actitud no es que sea cínica, sino que simplemente está de acuerdo con los escolásticos que defendían la postura de la huida tanto como la de resistir (sobre Enrique de Gante, véase lo dicho anteriormente en nn. 155 ss.). El rey, dice Sidrach, nunca debe hallarse en la batalla, sino en la retaguardia de su ejército, «si l'ost est perdu et le seignor eschape, il recoverra .i. autre ost; et se il est perdu, tout est perdu». Éstos parecen ser los pasajes a los que se refiere Heydte en *Geburtsstunde des souveränen Staates*, pp. 329 ss., n. 31 (donde cita «Cod. franc. 24395 der Nationalbibliothek in Paris», sin indicar folio o capítulo alguno de esta voluminosa obra). Véase también, para una postura similar, el *Espejo de Príncipes*, obra escrita por Petrus de Prece (h. 1266-1267), para el rey Conradino, ed. Kloos, «Petrus de Prece und Konradin», *QFIAB* XXXIV (1954), p. 107, § 14, y p. 108.

[219] Froissart, *Chroniques*, II, c. 87, ed. G. Raynaud (París, 1894), IX, p. 127; consúltese, además, Christine de Pisan en *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, ed. S. Solente (París, 1936), p. 131, que menciona el hecho de que Carlos V tenía mucho éxito en sus campañas *non obstant n'y alast en personne*. Cfr. Heydte, *op. cit.*, p. 334, n. 42. Cabe observar, por cierto, que Carlos V poseía varios ejemplares del *Sidrach*; véase Langlois, *op. cit.*, p. 180, n. 1.

partir del papa: ¿Puede apelarse del papa a Dios? ¿Apelar del papa a Dios no era apelar contra Dios? ¿Podía apelarse del papa al Colegio de Cardenales? ¿Y al Concilio general? El autor desechaba una apelación al Concilio general sobre la base de que Dios contemplaba su creación como «buena» (Gn 1, 31), especialmente en lo relativo al orden de las cosas y «a todo el orden eclesiástico, cuyo dirigente y cabeza era el papa». Seguía después argumentando:

> Al igual que este orden se perdería con la apelación [a un Concilio general], también se perdería este bien, pues el bien de un ejército no existe sin el bien del papa. Mayor bien es el del general que el de todo el ejército; y el bien del papa mayor que el de toda la Iglesia[220].

En este punto la cabeza ha devorado, por así decirlo, al cuerpo místico entero. Lo que importaba no era el *corpus ecclesiae*, sino la *caput ecclesiae*, como si la vida misma o su continuidad dependiesen sólo de la cabeza, y no de la unión de cabeza y miembros.

Cabe suponer que bajo las curiosas declaraciones de Pierre Dubois y Agustín Triunfo subyacía algún problema relativo a esa continuidad atribuida a la «cabeza». En el caso de Dubois, se trataba, evidentemente, de la continuidad de la dinastía, que resultaba, en interés del cuerpo político, más importante que la exposición del rey a las contingencias de la guerra. En el caso de Agustín Triunfo, el problema de la continuidad es más complicado de desentrañar. Su extraña afirmación tenía causa en un pasaje mal interpretado y mal aplicado de la *Metafísica*, en el que Aristóteles investigaba sobre la naturaleza de lo «bueno»: ¿Consistía lo bueno, de forma inmanente, en la colocación ordenada de las partes que forman el todo, o existía, de forma transcendente, como algo separado e independiente del todo? Aristóteles concluía que probablemente el bien existía en ambos casos, como se demostraba, por ejemplo, en el caso de un ejército.

---

220 Agustín de Ancona, *De summa potestate ecclesiastica*, I, q. vi, ad. 6 (Augsburgo, Johannes Schüssler, 1483), fol 66[r-v] (el título que se le da generalmente a esta obra es *Summa de potestate eccesiastica;* sin embargo, la edición incunable de la Biblioteca del Congreso, que el Dr. Schafer Williams tuvo la bondad de consultar por mí, tiene un título distinto). El autor discute las diversas posibilidades de apelación del papa («Primo: Utrum a papa possit appellari ad Deum. Secundo: Utrum a papa appellare ad Deum sit appellare contra Deum», etc.). La sexta pregunta es: «Utrum a papa possit appellari ad concilium generale», a lo que responde: «... Vidit deus cuncta que fecerat, et erant valde bona. Omnia a deo producta bona quidem erant in se; sed valde bona propter ordinem quem ad invicem retinent, cum ergo totius ecclesiastici ordinis dux et caput sit ipse papa; sicut per appellationem tolleretur talis ordo, ita tolleretur tale bonum, quia cum bonum exercitus non sit nisi propter bonum ducis, et bonum ecclesie non nisi propter bonum pape. Maius bonum est bonum ducis quam totius exercitus; et bonum pape maius quam totius ecclesie». Cfr. G. de Lagarde, «Individualisme et corporatisme au moyen âge», *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2[me] sér., XLIV; Lovaina, 1937), II, p. 42, n. 3. Véase también Gierke, *Gen. R.*, III, p. 596, n. 214.

Pues la eficiencia de un ejército consiste, por un lado, en su propio orden y, por otro, en el general; pero principalmente en este último, porque el general no depende del orden, mientras que el orden sí depende del general[221].

Desde luego, Aristóteles no decía que el ejército debiera echarse a perder por el general. Pero también es cierto que su símil podía interpretarse fácilmente en un sentido jerárquico y teológico. Ésta había sido ya la tendencia de santo Tomás, quien de todos modos dejó muy claro que el fin no estaba en el «general» mismo: el orden del ejército sólo cumple «el bien del general» en cuanto que sirve «a la realización del deseo del general de alcanzar la victoria»[222]. Y en otra ocasión volvió a aclarar que el «general» estaba tan lejos de ser un fin en sí mismo como un ángel mediador, puesto que el bien último no era otro sino Dios[223].

---

[221] Aristóteles, *Metaph.*, 1075a, 12-17 (XII, 10, 1-2); para la versión latina, véase santo Tomás de Aquino, *In Metaph.*, ed. Cathala y Spiazzi (Turín, 1950), p. 611, § 1102 ss.

[222] Santo Tomás, *In Metaph.*, §§ 2627 ss., ed. Cathala y Spiazzi, p. 612; véase, especialmente, § 2630: «*Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus et in duce qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem:* ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem, e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis». En el siguiente párrafo (2631), santo Tomás remite el orden del universo al *primum movens:* «Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem...». Agustín Triunfo, por tanto, formuló simplemente la ecuación: *primum movens = papa*; además, dejó el significado de *bonum* incierto e indefinido («el bien *en* el general» en contraposición a «el bien *del* general»). Dante, que cita el pasaje en *Monarchia*, I, 6, 2, sigue los pasos de santo Tomás (cfr. *Convivio*, IV, 4 y 5). Véase la nota siguiente.

[223] Santo Tomás menciona el pasaje en varias ocasiones; véase, por ejemplo, *Summa theol.*, I, q. 103, art. 2, ad 3; «... finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi; hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. Metaphys.». Santo Tomás se limita a parafrasear a Aristóteles, pero como dice que el orden del ejército es ordenado «hacia el general», está lejos de mantener que el ejército entero sea de escaso valor comparado con el general. Es más directo en su respuesta a una proposición *(Summa theol.*, I-II, q. 5, art. 6), donde el general de Aristóteles es comparado con un ángel: «Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus –unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum– primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem [!], ut dicitur XII. Metaphys.: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem...». Por lo tanto, al igual que Agustín Triunfo, la proposición toma al general, o ángel, como el *finis*. Santo Tomás replica, con mucha lógica, que al oficio del timonel, que está al mando del barco, le corresponde el uso del barco, que es para lo que éste fue construido, después de todo, del mismo modo que en su comentario sobre la *metafísica* dice que el objetivo final del orden de un ejército es la victoria, la cual se obtiene gracias a la destreza del general. Por lo tanto, no extraña que concluya del siguiente modo: «Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem...; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus». Las metáforas de santo Tomás dejan bastante claro lo absurdo que sería decir, por ejemplo, que «el bien del timonel es superior al bien de todo el barco». Por otra parte, sin embargo, no es sorprendente que un curialista como Agustín Triunfo, partiendo de la frase *propter bonum ducis*, pudiera llegar a declarar rotundamente que «el bien

Éste es el punto en el que parece haber patinado Agustín Triunfo: a pesar de las advertencias de santo Tomás, es obvio que confundió el *vicarius Christi* con aquel cuyo vicario era el papa, dando la impresión de que el papa (o el «ángel» de santo Tomás) era el fin último y, por tanto, el eterno bien de la Iglesia visible. La continuidad hay que buscarla, en este caso, en el *supremum bonum,* que, según errónea o acertadamente se creía, se actualizaba en el papa y, por tanto, justificaba el sacrificio unilateral de los miembros por la cabeza, ya fuera ángel, papa o general. En otras palabras, un martirio por la cabeza estaba justificado siempre y cuando la *caput corporis mystici* fuese el propio Cristo, que no era un simple mortal, sino también el copartícipe inmortal y eterno del trono de Dios: era, como dijo santo Tomás[224], la cabeza de la Iglesia *secundum omne tempus,* mientras que el papa, hombre mortal y ordinario, era cabeza de la Iglesia (visible) sólo *secundum determinatum tempus,* sin tener ningún derecho a aquella eternidad o continuidad que diferenciaba a la cabeza eterna de un *corpus mysticum* eterno.

Es indudable que las doctrinas organológicas habían llegado a un callejón sin salida: podían sugerir una continuidad de los cuerpos místico o político, pero no una continuidad de la cabeza sola; y, aun así, era bastante habitual afirmar que, al igual que en el cuerpo natural, todo miembro estaba obligado a proteger la cabeza[225]. Es importante tener en cuenta este *impasse,* puesto que puede ser precisamente esta grieta la que nos conduzca al nudo de la cuestión y a la esencia del problema, cuya naturaleza será más fácil de discernir una vez que hayamos recogido los frutos de nuestra investigación.

Al comienzo de este capítulo se planteó la cuestión de si eran efectivas las relaciones entre el *corpus mysticum* de la Iglesia y las nuevas comunidades políticas seculares. Podemos responder ahora afirmativamente a esa pregunta: la idea del *corpus mysticum* fue incuestionablemente transferida y aplicada a las entidades políticas, sin tener en cuenta si se usaba la propia designación eclesiológica o si se preferían equivalentes más específicos como el *corpus morale et politicum* aristotélico, o el más emocional de *patria.* Hay muchos elementos que constituyen el nuevo modelo: teológicos, legales, fisiológicos, humanísticos; y la transferencia de las ideologías de Roma o del Imperio a las monarquías territoriales era mucho menos trascendental que las aplicaciones del pensamiento religioso. En la fase

del papa es superior al de toda la Iglesia», lo cual, en el mejor de los casos, podría ser mal interpretado y parecer antiaristotélico y anticristiano –aparte de que no prueba nada respecto a una apelación del papa a un Concilio General–. No obstante, el problema forma parte del tema y aquí hemos tenido que limitarnos a explicar cómo Agustín Triunfo pudo haber llegado a tan sorprendente conclusión.

[224] *Summa theol.*, III, q. 8, art. 6 (resp.).

[225] Véase, por ejemplo, lo dicho anteriormente, n. 194.

anterior, los principales ingredientes de la veneración hacia la *patria* provenían de un mundo de pensamiento que era religioso en un sentido amplio: y la fuente principal de esta devoción era que, en un momento determinado de la historia, el Estado había aparecido como un *corpus mysticum* comparable al de la Iglesia. Por tanto, *pro patria mori,* morir por el cuerpo místico político, tenía sentido; cobró sentido cuando se consideró igual, en cuanto a valoración y consecuencias, a la muerte por la fe cristiana, por la Iglesia, o por la Tierra Santa. Si verdaderamente todo cristiano «que vive en el cuerpo de la Iglesia está presto a levantarse en defensa de ese cuerpo», resultaba sencilla la conclusión de mantener que todo francés que vivía en el cuerpo de Francia estaba presto a levantarse en defensa del cuerpo nacional[226]. Por analogía, se contemplaba la muerte por el cuerpo político o por la *patria* desde una perspectiva verdaderamente religiosa, y se entendía de forma religiosa incluso sin la aureola de heroicidad clásica ni el posterior magnificador de la tuba humanística. Era un sacrificio digno de ofrecerse, porque se hacía en interés de un cuerpo moral y político que atesoraba sus valores eternos y que habría conseguido su propia autonomía moral y ética al lado del *corpus mysticum* de la Iglesia.

Más difícil es contestar a la pregunta que se plantea simultáneamente: si el concepto del *duplex corpus Christi,* de los «dos cuerpos de Cristo», tenía alguna relación con la idea de los «dos cuerpos del rey». La doctrina de los dos cuerpos (no de las dos «naturalezas») de Cristo –sus cuerpos natural y místico, o individual y colectivo– giraba, evidentemente, en torno al concepto orgánico-corporativo de la Iglesia. Mientras que la Iglesia como *corpus Christi* era una noción que se remontaba hasta san Pablo, la Iglesia como *corpus Christi mysticum* era un concepto de fecha más reciente, que adquirió connotaciones jurídicas a lo largo del siglo XIII. ¿Encontró la idea de duplicación –«Un cuerpo de Cristo que es Él mismo, y otro cuerpo del que es la cabeza»[227]– su equivalente en la esfera secular cuando apareció el *corpus reipublicae mysticum*?

A primera vista se puede sentir la tentación de buscar en este tema la solución de todo el problema de los dos cuerpos del rey. Las analogías que a este respecto construyeron los juristas y filósofos fueron muy numerosas: el príncipe, siendo la cabeza del cuerpo místico del Estado y a veces el cuerpo mismo, se parangonaba con Cristo, que era la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia y su propio cuerpo a la vez; de la misma manera, al igual que Cristo había ofrecido su cuerpo corporativo, también el príncipe debía, supuestamente, sacrificar su vida por la república. Recordemos tam-

---

[226] Dupuy, *Histoire du différend,* pp. 243 ss., §§ 26, 27, 29; cfr. 586, y *passim.* No sólo los reyes y caballeros, sino también todos los cristianos, como miembros del *corpus Ecclesiae,* debían estar prestos a levantarse en defensa de la Iglesia para protegerla y conservarla.

[227] Gregorio de Bérgamo, *De veritate,* c. 18, ed. Hurter, pp. 75 ss.; véase lo dicho anteriormente, n. 15.

bién cuán persistentes eran esas analogías: el suicida cometía un delito no sólo porque actuaba contra la naturaleza y contra Dios, sino también (como los juristas Tudor señalaron) porque actuaba contra el rey «que» por ello pierde un súbdito, y, siendo como es la cabeza, ha perdido uno de sus miembros místicos»[228]. Puede mencionarse de paso que, según la *Ética a Nicómaco*, el suicida no cometía ninguna ofensa contra sí mismo ni contra ninguna otra persona, pero cometía una ofensa contra la *polis*, la república: en el lenguaje cristiano, el *corpus mysticum* o su cabeza[229]. Probablemente no sería muy difícil reunir más material en torno a este tema para hacer el paralelismo entre la cabeza espiritual del *corpus mysticum* y la cabeza secular del *corpus politicum*, aún más llamativo. ¿Por qué, entonces, no deducir del *duplex corpus Christi* el *duplex corpus regis* y dejar así el problema?

Sin embargo, pensándolo mejor, no parece tan probable que el concepto orgánico de república, aunque muy eficaz en otros aspectos, llevase *per se* a una teoría de los «dos cuerpos del rey» o, incluso, al equivalente secular de los «dos cuerpos» de Cristo. Para empezar, nuestras fuentes no apoyan tal sugerencia: en ningún sitio encontramos expresada la idea de que el rey como cabeza del cuerpo político tenga dos cuerpos, meramente en base al concepto orgánico del Estado[230]. Tampoco hay una razón objetiva por la cual esto debiera ser así. El rey Felipe IV de Francia era la cabeza del cuerpo político francés en su calidad de hombre natural, y, como todo ciudadano francés, era sólo una parte, aunque la más prominente, de ese cuerpo. Es cierto que el derecho canónico distinguía claramente entre el obispo y el cabildo: se suponía que cada uno representaba un *corpus separatum*, aun-

---

[228] Véase *supra*, capítulo I, n. 21.

[229] *Eth. Nicom.*, p. 1138a, n. 9 ss. (V, 15); para la versión latina, consúltese santo Tomás, *In Ethic. ad Nicom.*, ed. Spiazzi (Turín, 1949), p. 300, §§ 781 ss., y también su comentario, pp. 301, § 1094: «Sed considerandum est cui iniustum facit. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sive non facit iniustum sibiipsi». Cfr. R. Hirzel, «Der Selbstmord», *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908), p. 271; Hamburger, *Morals and Laws*, pp. 80 ss. Según el derecho romano (*D.* 48, 21, 3), el suicidio se castigaba con la confiscación de la propiedad y el desheredamiento de los herederos, siempre y cuando el acto fuera cometido para escapar al castigo de algún crimen; de no ser así, el suicidio no era punible. En Inglaterra, el suicidio era considerado delito (*felo de se*) y por tanto punible, aunque Bracton era partidario de practicar el derecho romano; véase Güterbock, p. 170; consúltese también Pollock, Maitland, II, 488. Existe una conexión entre el concepto del Estado como un «cuerpo político» y la interpretación del suicidio como un «delito», que, sin embargo, precisa todavía de una mayor aclaración; véase lo dicho anteriormente, n. 194 (el que se levanta contra el príncipe y el cuerpo político comete suicidio); véase asimismo «Pro patria mori», p. 491, n. 62.

[230] Baldo, por supuesto, distingue entre una *persona personalis*, y una *persona idealis*, y otros juristas atribuían al juez la característica de *duplex persona* (véase *infra*, capítulo VII, nn. 275, 397 y 422); pero en todos los casos el concepto orgánico ha sido eclipsado por la teoría corpórea. Séneca, en *Ep.* 85, 35, habla de las dos personas de un timonel (*Duas personas habet gubernator*), ya que es al mismo tiempo tanto pasajero como patrón de un barco. Cabe observar, sin embargo, que, a pesar de que dicho pasaje es conocido, tan sólo lo mencionan los juristas contemporáneos: véase Vassalli, «Fisco», pp. 205 ss.

que en otros aspectos obispo y cabildo formaban juntos un cuerpo, del cual el obispo era la cabeza[231]. Pero este principio presupone otras doctrinas aparte de la organológica. Y los teóricos del Estado secular parece que no identificaron la cabeza de la república con un *corpus separatum;* se mostraban, por el contrario, reticentes a separar los miembros de la cabeza y *viceversa,* además de que la idea de la unidad orgánica entre cabeza y miembros era demasiado poderosa como para admitir una separación entre ambos[232]. Que el rey podía presentarse con dos capacidades diferentes –esto es, como señor feudal y como cabeza de todo el cuerpo político– ya se ha señalado: la propia muerte *pro rege et patria* sugeriría este doble aspecto de la autoridad real, pero esta duplicación no guardaba analogía con los cuerpos natural y místico de Cristo. Pues ¿qué significado hubiera tenido, o qué se hubiese ganado al acuñar una fórmula análoga, que dijera «Hay un cuerpo del rey que es él mismo y otro cuerpo del que él es la cabeza»? Hubiera resultado una definición sin consecuencias ni implicaciones, vacía de significado.

Hay otro posible argumento que debe rechazarse inmediatamente: el Estado como *persona ficta,* una personificación abstracta por encima de sus miembros. Es cierto que la Iglesia fue definida ocasionalmente por santo Tomás como una *persona mystica*[233]. ¿Nos permite este término, discutible en sí, considerar, consecuentemente, también al Estado como una *persona politica et moralis*? Parece que dicho término no existió; pues el Estado, alrededor de 1300, no era una «persona ficta», sino un todo orgánico y organológico. No existía separado de sus miembros, ni era este «Estado» un ser superior *per se* más allá de su cabeza y miembros, o más allá de los valores morales y el derecho[234]. Para expresarlo sucintamente, el *regnum,* o *patria,* no estaba «personificado»: estaba «corporizado». Era debido principalmente al hecho de que el Estado podía ser concebido como un «cuerpo», por lo que cabía la posibilidad de construir una analogía con el cuerpo místico de la Iglesia. El paralelismo gravitaba, por así decirlo, sobre la palabra *corpus* y no sobre la palabra *persona,* de la misma manera que los teólogos reflexionaban sobre el *duplex corpus Christi* y no sobre la *duplex persona Christi,* lo que de todas formas hubiera sido nestorianista. De modo parecido, los juristas Tudor argumentaban sobre los «dos cuerpos del rey» y no sobre las «dos personas del rey», aunque en algunas ocasiones lo confundieran. La propia terminología debiera prevenirnos para evitar el descartar alegremente la antigua unidad orgánica de cabeza y miembros en el cuerpo político, y sustituirla precipitadamente por la abstracción de un Estado personificado[235].

---

[231] Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 266 ss.; véase también a Post, «Two Laws», p. 425, n. 35.

[232] Wilkinson, en *Speculum* XIX (1944), p. 460, n. 4; veáse *supra,* n. 115.

[233] Véase lo dicho anteriormente, n. 24.

[234] Cfr. Post, «Public Law», pp. 45 ss.; «Two Laws», p. 422.

[235] Sobre la noción de «Estado», véase Post, «Two Laws», pp. 420 ss., n. 8. El comentario de santo Tomás sobre *La Política* de Aristóteles debiera ser considerado a este respecto. Utiliza

Nuestra laboriosa indagación sobre las interrelaciones entre los *corpora mystica* de la Iglesia y del Estado no habrá resultado, sin embargo, inútil si replanteamos de manera diferente la pregunta. En vez de buscar los rasgos que fueron trasplantados de la esfera espiritual a la secular, deberíamos preguntarnos en qué aspecto el concepto de los «dos cuerpos de Cristo» no resultó transferible, o siquiera indirectamente aplicable, a la cabeza del cuerpo místico del Estado. ¿Cuál es el fallo de la analogía?

La respuesta será bastante sencilla en el momento que reconozcamos que probablemente el principal problema es una cuestión de tiempo. La cabeza del cuerpo místico de la Iglesia era eterna, puesto que Cristo era a la vez Dios y hombre. Por ello, su propia eternidad le otorgaba a su cuerpo místico el mismo valor de eternidad, o más bien de intemporalidad. Por el contrario, el rey, como cabeza del cuerpo político, era un simple mortal: podía morir, y de hecho moría, y no tenía nada de eterno. Es decir, previamente a que el rey pudiese representar (como lo habían expresado los juristas Tudor) aquel extraño ser que era, al igual que los ángeles, inmortal, invisible, ubicuo y que jamás se hallaba sujeto a minoría de edad, enfermedad, o senilidad, debía bien dejar de ser un simple mortal, o bien adquirir de alguna manera un valor de inmortalidad: la eternidad que a Cristo, en el lenguaje de la teología, le pertenecía «por naturaleza», debía venirle dada al rey por otra fuente. Sin algo de ese *character aeternitatis* no podía obtener su *character angelicus* sin algún valor de eternidad inherente no podía tener «dos cuerpos», ni un supercuerpo distinto de su cuerpo natural y mortal.

Es cierto que tanto la gracia como la justicia y el derecho siguieron siendo valores eternos difíciles de desechar, y que cooperaban en la elaboración de la continuidad de las nuevas monarquías; pues la idea de gobierno «por la gracia de Dios» cobró nueva vida en las ideologías dinásticas, y la continuidad de una justicia «que nunca muere» desempeñó un papel esencial en relación con la continuidad de la Corona. Pero el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual florecía el nuevo gobierno politicéntrico, estaba investido de la *universitas* «que nunca muere», en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o *patria* inmortal de la que el rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la dinastía, la Corona ni la dignidad real.

---

la palabra *status* de forma descriptiva, sin ningún tipo de matiz abstracto; véase, por ejemplo, §§ 393-398, ed. Spiazzi, pp. 139 ss., donde las expresiones *status popularis* (democracia), *status paucorum* (oligarquía) y *status optimatum* (aristocracia) se mencionan insistentemente. Véase además § 414, p. 147, donde Pedro de Auvernia (el continuador de santo Tomás) sitúa los diversos *status* a la altura del *regnum*, aunque siempre en el contexto de formas de gobierno. En otras palabras, *status* no significa «bien estar» (*bonus status regni, ecclesiae*, etc.), ni, por supuesto, tiene el significado de «posesiones» (aunque esta noción se hiciera por aquel entonces también muy corriente), ni tan siquiera el de Estado en abstracto. Significa «gobierno», el *status publicus* de la comunidad, aunque hay que admitir que posteriormente adquirió el significado de «Estado».

VI

DE LA CONTINUIDAD Y LAS CORPORACIONES

1. La continuidad

Sin lugar a dudas, el concepto de los «dos cuerpos del rey» escondía un problema de continuidad. Esto resultaba menos evidente, o quizá sólo estuviese más oculto, en la Alta Edad Media. Pero el verdadero tema esencial se hizo manifiesto a la vez que se articuló cuando, como resultado de la recepción de la doctrina aristotélica de la «eternidad del mundo» y su interpretación averroísta más radical, la cuestión misma de la continuidad perpetua se convirtió en un problema filosófico de primer orden.

El resurgimiento de la doctrina de la eternidad del mundo, que cautivó el pensamiento occidental después de la primera mitad del siglo XIII[1], coincidió con tendencias análogas, aunque independientes, hacia una «continuidad» en las esferas constitucional y jurídico-política. Sería un error presumir que el nuevo principio filosófico producía, causaba, o creaba una nueva fe en la continuidad perpetua de los cuerpos políticos. Los datos cronológicos excluían de todas formas una hipótesis como ésta, porque el desarrollo hacia la continuidad en los campos del derecho y la política estaba ya en pleno auge antes de que la influencia de la nueva filosofía se hubiese hecho efectiva. Como de costumbre, la práctica se adelantó a la teoría; pero la práctica existente hacía que el pensamiento estuviera más receptivo a una nueva teoría. Sin embargo, la simultaneidad no implicaba causalidad, y todo lo que puede decirse es que la filosofía que mantenía el *continuum* infinito del tiempo hizo su aparición de forma concomitante con tendencias afines en otros campos; además, el terreno estaba abonado para recibir una doctrina que confirmaba y justificaba lo que de todos modos ya se venía

[1] Federico II ya había preguntado a Ibn Sabin acerca de las pruebas de la eternidad del mundo; véase *Erg. Bd.*, pp. 102, 152.

pensando y haciendo, lo cual intensificaba y aceleraba las condiciones ya existentes; *finalmente, ambas corrientes juntas –la teoría filosófico-escolástica* y la práctica político-jurídica– influenciaron de forma decisiva el modelo general de pensamiento político y social de Occidente en su periodo de formación.

A pesar de todas esas restricciones, sería inexcusable ignorar el impacto de las nuevas tendencias filosóficas, pues tal negligencia reduciría nuestra capacidad de comprender en profundidad los correspondientes fenómenos en otros sectores del pensamiento: el constitucional legal o político. Las acaloradas discusiones entre filósofos y teólogos acerca del significado y efectos de una continuidad infinita contribuían, por hablar sólo de un aspecto, a la articulación de una serie de fenómenos que previamente habían sido difíciles de expresar o que ni siquiera habían sido expresados, por no haber penetrado aún en la esfera consciente del pensamiento. Ahora, en el umbral del redescubrimiento aristotélico, los averroístas radicales, *los aristotélicos moderados* y los antiaristotélicos debían exponer cada uno sus razones en pro y en contra de una eternidad del mundo. El mismo hecho de que las definiciones de continuidad, duración, perpetuidad, sempiternidad, eternidad y nociones afines constituyesen, una y otra vez, un tema de discusión y argumentación parece revelador: le descubre al historiador que algo anteriormente sólido y estable se estaba volviendo inestable o inseguro –o incluso cuestionable– y que un cambio profundo estaba teniendo lugar dentro del ámbito del tiempo, y en la relación del hombre con el tiempo.

Mientras que los aspectos filosóficos de este cambio han sido objeto de frecuentes estudios y son bien conocidos, las inferencias históricas de la nueva actitud hacia el tiempo, difíciles de sustanciar como son, apenas han sido investigadas[2]. De todos modos, una nueva aproximación al tiempo y una nueva concepción de la naturaleza del tiempo no deben considerarse sólo como un factor filosófico, sino también como un factor histórico de gran fuerza. La nueva valoración del tiempo, que en aquel momento salió a la superficie, se convirtió, de hecho, en uno de los grandes elementos transformadores y vigorizadores del pensamiento occidental a fines de la Edad Media; y, por lo que parece, todavía impera con el mismo vigor en el pensamiento moderno. Después de todo (por mencionar un dato), la filosofía optimista del progreso ilimitado, que las generaciones anteriores a las dos guerras mundiales de este siglo XX juzgaron conveniente cultivar, tenía sus

[2] Véase, sin embargo, H. Baron, «A Sociological Interpretation of the Early Renaissance in Florence», *South Atlantic Quarterly* XXXVIII (1939), pp. 436 ss., quien llamó la atención sobre la tendencia opuesta de la revalorización del *tiempo*: lo precioso del tiempo. Puede que haya otros historiadores que dejaran caer de pasada algunas observaciones sobre este tema; por regla general, sin embargo, es sorprendente con cuán poca frecuencia ha sido considerado el elemento tiempo como factor histórico decisivo en los innumerables estudios que tratan sobre las génesis del Estado moderno y la economía moderna.

raíces en y extraía sus premisas de aquellos cambios intelectuales que agitaron al siglo XIII: y lo agitaron tan profundamente como las contiendas entre el imperio y el papado, o entre los poderes espiritual y secular.

Aevum

La gran crisis en la actitud del hombre respecto del tiempo, aunque estaba ya latente, culminó cuando se redescubrió en la filosofía aristotélica la doctrina de la increación y continuidad infinita del mundo. Este dogma supuso un golpe mortal para la supremacía de los tradicionales conceptos agustinianos de tiempo y eternidad. El tiempo no había gozado de buena reputación bajo las enseñanzas de san Agustín. El tiempo, *tempus*, era el exponente de la transitoriedad; significaba la fragilidad de este mundo y de todas las cosas temporales, y llevaba el estigma de lo perecedero. El tiempo, que había sido rigurosamente separado de la eternidad, era de rango inferior. Pues mientras que la eternidad de Dios se concebía como un ahora y siempre fuera del tiempo, el fugitivo tiempo mostraba toda la debilidad del momento evanescente. Como san Agustín señalaba en uno de los pasajes más famosos de las *Confesiones*[3], el tiempo –al igual que el Sol y la Luna, las plantas, las bestias y el hombre– había sido creado. Había sido creado no antes, sino junto con el mundo transitorio, como un corto espacio que, al igual que una vía muerta, estaba condenado a encontrar un fin abrupto en cualquier momento, de la misma manera que el mundo entero creado podía ser sorprendido en cualquier momento por el fin del mundo. El tiempo era finito. Solamente cubría aquellas horas que se extendían desde la Creación hasta el Día Último, y aquellas palabras, como *temporalis* y *saecularis*, que indicaban, por así decirlo, la degradación moral del tiempo, estaban llamadas a cargar con la pesarosa tarea de expresar la brevedad de una vida de este mundo sólo de importancia relativa y la cercanía que en ella se daba de la muerte.

La validez de las enseñanzas agustinianas acerca del tiempo y de la eternidad fue duramente atacada, junto con las premisas más fundamentales de la fe cristiana, por los averroístas, quienes llevaron el aristotelismo a extremos desbordantes; pero incluso un aristotélico moderado como

[3] San Agustín, *Confesiones*, XI. La bibliografía sobre la cristiandad y el tiempo es casi infinita, y su flujo se ha engrosado constantemente durante los últimos años; véase, por ejemplo, J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde* (París, 1931); J. Guitton, *Le temps et l'éternité selon Plotin et saint Augustin* (París, 1933); O. Cullman, *Christus und die Zeit* (Zollikon, Zúrich, 1948); H. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montreal, 1950); y, para una breve bibliografía provista de publicaciones más recientes, P. Henry, «The Christian Philosophy of History», *Theological Studies*, XIII (1952), pp. 419 ss. En general, véase el provechoso estudio de F. Herbert Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought* (Bampton Lectures, 1936; Londres, 1937).

santo Tomás no pudo por menos que admitir la potencialidad de un mundo sin principio[4]. En las largas listas de *errores condemnati* que las autoridades eclesiásticas elaboraron con el fin de frenar la plaga averroísta, el dogma de la «eternidad del mundo» ocupó un lugar principal. La Iglesia declaró que era un error mantener que el movimiento no tenía principio, que el tiempo era eterno, que el Cielo era increado, que no habría resurrección de los muertos, que la corrupción y la generación se seguían la una a la otra sucesivamente sin principio ni fin, que no existía un primer hombre y que nunca existiría un último hombre, y muchas más máximas similares o afines[5]. Todos aquellos errores condenados señalaban en la misma dirección: todos afirmaban que no había ni Creación ni Fin del Mundo, que por la corrupción y generación sucesivas podía el mundo cambiar, pero que, según las leyes de la naturaleza, el mundo actual en sí era imperecedero, y que el tiempo era infinito, un *continuum* de momentos sucesivos que rodaban perpetuamente del infinito al infinito[6]. El *tempus*, el espacio limitado del tiempo terrestre, perdía así su fragilidad y limitación efímera, y su carácter también sufría un cambio moral: el tiempo ya no se presentaba predominantemente como el símbolo de la caducidad y de la muerte; el tiempo devenía para los averroístas un elemento vivificante, un símbolo de duración interminable, de vida.

Evidentemente, la vida individual no era inmortal; pero sí era inmortal la vida de los géneros y las especies que el individuo mortal representaba. Ahora el tiempo se convirtió en el símbolo de la continuidad eterna y de la inmortalidad del gran colectivo llamado raza humana, de las especies del

---

[4] Véase el famoso pasaje de la *Summa theol.*, I, q. 46, art. 2: «Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuiste, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest».

[5] La más conocida es la larga lista de 219 errores preparada por el obispo Esteban Tempier de París (1277) y publicada por H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (París, 1889), I, pp. 544 ss.; pero también se publicaron muchas otras listas; véase J. Koch, «Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329», *Mélanges Mandonnet* (París, 1930), II, 305-329. Estas listas fueron, de hecho, la mejor propaganda para el averroísmo, por cuanto condensaban consignas de fácil comprensión. No es necesario dar aquí ninguna bibliografía sobre el averroísmo; sin embargo, la obra *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und Seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz. Ber., Múnich, 1931, núm. 2), y su *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz. Ber., Múnich, 1934, núm. 2), así como los estudios recopilados en su *Mittelalterliches Geistesleben* (esp. vol. II [Múnich, 1936]), pueden ser considerados precisamente como un hito de erudición sobre el aristotelismo medieval, en las últimas décadas. Habría, no obstante, que llamar la atención sobre el tratado de Boecio de Dacia descubierto recientemente, ed. G. Sajó, *Un traité recemment découvert de Boèce de Dacie «De mundi aeternitate», texte inédit avec une introduction critique* (Budapest, 1954).

[6] Al rechazar las doctrinas aristotélicas relativas a la infinitud del tiempo y la imposibilidad de un vacío espacial, el obispo Tempier se vio obligado, curiosamente, a defender la posibilidad de una pluralidad de mundos; véase A. Koyré, «La vide et l'espace infini au XIV[e] siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XXIV (1949), pp. 45-91. El problema de la materia primordial se discutía en el siglo XII de un modo erudito; véase H. Flatten, «Die *primordialis materia* in der Schule von Chartres», *Archiv für Geschichte der Philosophie* XL (1931), pp. 58-65.

hombre, de los poderes seminales, de las fuerzas de germinación. A través de esta asociación con las ideas del progreso religioso y científico[7], el tiempo cobró un valor ético al reconocerse que «la verdad era hija del tiempo»[8]. Finalmente, la continuidad ilimitada de la propia raza humana daba un nuevo significado a muchas cosas. Por ejemplo, cargaba de significado el anhelo por la fama mundana, el *perpetuandi nominis desiderium*, que se convertía cada vez más en un impulso decisivo para las acciones humanas. Quizá este terreno fue explorado por vez primera por los juristas: «Nótese que los muertos viven a través de la gloria», dice una glosa accursiana, mientras que, en otro contexto, el glosador mantenía que aquellos que cayesen en batalla por la *respublica*, al igual que los que fueran muertos en torneo, vivían para siempre en la fama y en la gloria[9]. Otros juristas escribieron, y Federico II, su discípulo, edificó, para fama perpetua de sus nombres[10]. La

[7] El tema del progreso en el siglo XIII se tratará por separado sobre una base más amplia y en otro contexto. Para el aspecto religioso del problema, que es inseparable de las doctrinas de Joaquín de Fiore y los espiritualistas, lo más conveniente es consultar E. Benz, *Ecclesia spiritualis* (Stuttgart, 1934), pp. 265 ss., y *passim*; los prolíficos estudios sobre Joaquín de Fiore (véase H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* [Marburgo, 1950]) pocas veces dejan de considerar también la idea de progreso en su vinculación a las doctrinas espiritualistas. La idea científica de progreso, alentada fuertemente por Prisciano, *Institutiones grammaticae*, 1, 1 (véase *supra*, cap. V, n. 187), ha sido discutida brevemente por R. Klibansky, «Standing on the Shoulders of Giants», *Isis* XXVI (1936), pp. 147 ss.; cfr. G. Sarton, «Query n. 53», *Isis* XXIV (1935-36), pp. 107 ss.; J. de Ghellinck, «Nani et gigantes», *Bulletin Du Cange* XVIII (1945), pp. 25-29. Sin embargo, la mejor fuente sobre este tema ha pasado casi desapercibida; esto es, las reflexiones filosóficas de los juristas.

[8] La frase proviene de Gelio, *Noctes Atticae*, XII, 11, 7. Sobre la historia más temprana de esta máxima, representada a menudo en el arte del Renacimiento y que se encuentra también en los *Adagia* de Erasmo, véanse las observaciones de F. Saxl, «Veritas filia Temporis», *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), p. 200, n. 1. El material sobre el período pre-Renacimiento no ha sido todavía investigado; pero fueron probablemente de nuevo los juristas los que compararon el tiempo con la verdad; véase, por ejemplo, Baldo, al *D*. 1, 3, 32, n. 88, fol. 23, tratando de la validez del Decreto consuetudinario, es decir, de la costumbre «de la cual la memoria humana no está en contra», a lo que comenta: *tempus loco veritatis est*.

[9] Véase Post, «Two Notes», p. 286, n. 24. El pasaje esencial de referencia es *Inst*. 1, 25, pr. (*supra*, cap. V, n. 160), a lo que la *Glos. ord.*, v. *per gloriam vivere*, dice: «Nota, mortuum vivere per gloriam», con una aseveración del *D*. 9, 2, 7, 4 (no hay castigo si «in publico certamine alius occiderit..., quia gloriae causa et virtutis, non iniuriae gratia videtur damnum datum»), a lo que la *Glos. ord.*, v. *gloriae causa*, comenta: «Per gloriam quis occiditur, ut hic [el que muere *in publico certamine*, interpretado como torneo]; et ideo post per gloriam vivere potest, licet sic mortuus dicatur». También la *Glos. ord.*, al *D*. 3, 2, 25, v. *ceciderit:* «Qui per gloriam vivere intelligitur», con una alegación de *Inst.*, 1, 25, pr.

[10] Placentino, *Summa in Tres Libros*, proem., ed. Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* (Heidelberg, ²1850), IV, p. 245: «Secundo, credidi multum expedire mihi ad memoriam meique nominis famam in perpetuum conservandam...». Véase también el proemio del *Margarita super Feudis* (fines del siglo XIII) de Dulio Gambarini: «... cunctos literatoriae scientiae amatores expedit dare operam studio indefesso ut sua in evum memoria relinquatur»; cfr. J. Acher, «Notes sur le droit savant au moyen âge», *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* XXX (1906), p. 125. Véase también Á. de Ubaldis, al *D*. 1, 1, 1, n. 2 (Venecia, 1630), fol. 3ʳ (v. *perpetui*): «Vel dic quarto quod Justinianus est perpetuus perpetuitate memoriae... [*C*. 1, 3, 23]». El mismo jurista (loc. cit., v. *Itaque procul dubio*, n. 7, fol. 2ʳ) perfila un interesante paralelismo con los santos: «Memoria no[ta]: post mortem quis salvatur in sua memoria. Item no[ta] quare omni anno celebrantur festa Sanctorum». Sobre Federico II, véase Huillard-Bréholles, V, p. 907, la reconstrucción de un acue-

nueva continuidad del tiempo no creó, pero sí intensificó el deseo de perpetuar la fama y el nombre. Después de todo, la fama tenía sentido sólo si se *creía que este mundo y la humanidad eran*, de una u otra manera, permanentes e inmortales; y si el tiempo era vida, y no muerte. Quizá, la «fama inmortal» de este mundo pueda considerarse como el equivalente o sustituto secular de la santidad inmortal del otro mundo, y por ello las almas en pena del Infierno imploraron a Dante que mantuviese viva su memoria y fama, para así compensar la pérdida de la eterna santidad del alma[11].

Sería tentador traducir esa duración infinita del increado «mundo sin fin» aristotélico en términos de eternidad secularizada, pero si siguiésemos ese supuesto inmediatamente se nos plantearía una pregunta bien difícil: ¿Qué clase de eternidad era aquella que había sido secularizada y que se había convertido en inmanente de este mundo? Ciertamente, no se trataba de la eternidad del Ser divino que san Agustín había contrapuesto a la corta duración del tiempo creado, que él adjudicaba a este mundo y a la humanidad. Pues la *aeternitas* de Dios era atemporal; era una eternidad estática, que no tenía movimiento, ni pasado ni futuro; era, como san Agustín lo había llamado, «un Ahora siempre quieto» *(nunc semper stans)*, o, como lo expresó Dante, «el punto en el cual todos los tiempos están presentes»[12]. Era evidente que éste no era ese tiempo mutable de incesante fluidez constituido por momentos permanentemente sucesivos, que los averroístas tenían *in mente* y defendían.

La respuesta la tiene la filosofía escolástica. Un interés por parte de los teólogos, filósofos y escolásticos en revisar el dualismo agustiniano de tiempo y eternidad, y en abordar el problema de una continuidad limitada que no fuese ni *tempus* ni *aeternitas*, se observa ya en una época tan temprana como el siglo XII. El redescubrimiento del Pseudo-Dionisio, Juan Escoto, los escritos teológicos de Boecio y la recepción de las obras de Avicena, por medio de la escuela de Gilbert de la Porrée, produjeron, como se ha dicho, «un poderoso soplo dinámico»[13]. Llevó, entre otras cosas, al renacimiento

---

ducto *ad laudem et gloriam nostri nominis;* véanse también los pasajes citados en *Erg. Bd.*, p. 181. Véase también Dante, *Monarchia*, I, 1: «ut palman... in meam gloriam adipiscar». O Andrés de Isernia, *In usus feudorum*, proem., n. 11, fol. 1v, citando a Séneca: *immortalis est ingenii memoria.*

[11] *Inferno*, XIII, 53 (Pedro de Vinea): «... tua fama rinfreschi / Nel mondo su...». También *Inferno*, VI, 88 ss.; XVI, 85; XXXI, 127; cfr. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, traducido por S. G. C. Middlemore (Viena, sin fechar), p. 307, notas 285-287. Es, desde luego, perfectamente lógico que el *per perpetuam gloriam vivere* sea deseado por todos aquellos que están en el *Inferno*, puesto que solamente el *Inferno* es de duración perpetua (el Purgatorio termina, y el Paraíso es eterno), una idea que expresa la inscripción de la Puerta del Infierno (*Inf.*, III, 7 ss.):

Dinanzi a me non fur cose create
Se non eterne, e dio eterno duro.

Véase, más adelante, n. 15.

[12] *Paradiso*, XVII, 18.

[13] Véase M. H. Vicaire, «Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXVI (1937), pp. 449-482 (la página 455 dice: «un soufflé dynamique puissant»): R. de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e*

de la noción de *aevum* («eón»), una categoría de tiempo infinito e interminable que el dualismo forzadamente simplista de san Agustín no había tenido en cuenta. Se asistía a un gran esclarecimiento intelectual, puesto que ahora empezó a ser tarea de los filósofos escolásticos distinguir entre las varias categorías del tiempo. No era muy difícil explicar la diferencia entre *aeternitas* y *aevum*. La eternidad era, desde luego, ese ahora y siempre atemporal e inmóvil de Dios, que no conocía ni el pasado ni el futuro. Sin embargo, el *aevum* era una especie de infinitud y duración que tenía movimiento, y por tanto pasado y futuro, una sempiternidad que, según todas las autoridades, era interminable. Existía una diferencia de opinión acerca de si esa sempiternidad, que era creada, había sido creada antes que el tiempo o juntamente con él; es decir, si el *aevum* era infinito sólo desde la perspectiva del futuro, o también desde la perspectiva del pasado. Cualquiera que sea la respuesta correcta a este problema, lo que importa es que una tercera categoría se había introducido en la anterior dualidad de tiempo y eternidad, la del *aevum*, que participaba tanto de la eternidad como del tiempo y que posteriormente sería definido por santo Tomás, muy agudamente, como algo «situado en el punto medio entre la *aeternitas* y el *tempus*»[14].

Por ello, la filosofía escolástica tuvo que distinguir entre tres categorías: *aeternitas*, *aevum* y *tempus*. Ahora bien, ¿a quién correspondía cada una de ellas? La distribución de *aeternitas* y *tempus* era evidente por sí misma. El atemporal ahora y siempre sólo era idéntico con Dios; y el tiempo creado finito de este mundo, que duraba desde la Creación hasta el Día Último, le pertenecía al hombre. ¿Y el *aevum*? La respuesta debió haber sido obvia para una época que comenzaba a descubrir el disfrute intelectual y el estímulo que emanaba de las investigaciones angelológicas: desde luego, el *aevum* pertenecía a los ángeles y a las inteligencias celestiales, a los seres «eviternos» que estaban situados entre Dios y el hombre. Los ángeles eran, al igual que el hombre, seres creados; pero no participaban del *tempus* tran-

---

siècles (Bibliothèque Thomiste, XX [París, 1934]); también J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Publications de l'Institut d'études medievales d'Ottawa, VIII [París y Ottawa, 1938]).

[14] Sobre el *aevum*, véase el informe de A. Michel, «Eternité», *Dictionnaire de théologie catholique*, V: 1, col. 919. En general, Brabant, *Time and Eternity*, pp. 74 ss. Naturalmente, los filósofos no siempre interpretaban el *aevum* de la misma forma; véase F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1; Münster, 1914), pp. 52 ss.; E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventura* (Nueva York, 1938), pp. 260 ss.; C. R. S. Harris, *Duns Scotus* (Oxford, 1927), II, pp. 141 ss.; Gilson, *Jean Duns Scot* (Études de philosophie médiévale, XLII [París, 1952]), pp. 401 ss. La noción de *aevum* no era, ciertamente, desconocida en la Alta Edad Media; en el año 799, Alcuino lo definió en general correctamente (*MGH, Epp.* IV, 263 ss., núm. 163). Filosófica y teológicamente, sin embargo, el *aevum* ganó un nuevo ímpetu con su integración dentro de las angelologías del escolasticismo. Sobre la infinitud del tiempo en relación tanto con el pasado y el futuro, como con el futuro sólo, véase san Ambrosio, *Hexaemeron*, I, 1, 3, *PL*, XIV, p. 135, quien conecta esos conceptos diferenciados con Aristóteles y Platón respectivamente; cfr. R. McKeon, «Aristotelianism in Western Christianity», en *Environmental Factors in Christian History* (Chicago, 1939), p. 224, n. 68.

sitorio del hombre, puesto que los ángeles eran seres eternos, incorpóreos, inmortales, sobrevivientes al Día Último. Por otro lado, debido a su condición de seres creados, no podían ser coeternos con el Creador. Era cierto que los ángeles, a través de su visión de la gloria divina, participaban, al igual que las almas benditas, de la eternidad atemporal de Dios. Pero los espíritus inmortales también participaban de alguna manera del tiempo terreno, no sólo porque podían aparecerse a los hombres dentro del tiempo, sino también porque eran seres creados y tenían por ello, a su peculiar manera angélica, un antes y un después. El *aevum* (en realidad una noción mucho más complicada de lo que pueda demostrarse aquí) tendía un puente entre la eternidad atemporal y el tiempo finito. Si Dios en su eternidad era lo inmutable más allá del tiempo y fuera del tiempo, y si el hombre, en su *tempus*, era lo mutable dentro de un tiempo mutable y finito, entonces los ángeles eran lo inmutable dentro de un *aevum* cambiante, aunque infinito[15].

Para resumir este breve *excursus* metahistórico, existía, efectivamente, un equivalente ultramundano del tiempo mutable e infinito, que los averroístas reclamaron para este mundo: el *aevum* de los ángeles del cielo. Este hecho es menos sorprendente de lo que parece a simple vista si tenemos en cuenta que las inteligencias celestiales –espíritus sin cuerpo material– eran las Ideas o Prototipos creados de Dios. Eran los descendientes cristianos trascendentalizados no de las Ideas platónicas, que tenían un estatus independiente, sino del εἴδη aristotélico, las actualizaciones inmanentes de los tipos individuales. El renacimiento de la «eternidad del mundo» de Aristóteles, que presuponía y daba como resultado la inmortalidad de los géneros y las especies individuales, significaba realmente una «secularización» del *aevum* angélico: un *continuum* infinito de tiempo se transfería, por así decirlo, del Cielo a la tierra para ser recobrado por el hombre. Probablemente se trataba más de la secularización del concepto cristiano de continuidad que de la creencia clásica acerca del movimiento circular de un tiempo infinito, que también los averroístas hacían suya, pero que era una de sus tesis menos aceptables. La opinión pública pronto descartó este teorema, que implicaba una repetición periódica de los acontecimientos, y sustituyó la continuidad circular por la convencional continuidad lineal característica del pensamiento cristiano en general: y probablemente también del *aevum* angélico[16].

---

[15] Véase Brabant, *Time and Eternity*, p. 77. Soy completamente consciente de que el *aevum* tiene también muchos otros aspectos, y de que el tiempo *continuum* de los ángeles es un problema, quizá el más complicado, discutido constantemente por los filósofos escolásticos en sus obras *Quodlibet*, y en todas partes. Que el Infierno pertenecía al *aevum* ya lo sugería santo Tomás, *Quodlibet*, V, 7, ed. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, v. [Kain, 1925]), I, 281: *Utrum Lucifer sit subiectum aevi?* Véase *supra*, la n. 11, sobre Dante, en cuyo sistema se representan las tres categorías: al Paraíso pertenece la *aeternitas*, al Purgatorio el *tempus*, y al Infierno el *aevum*. No tendría sentido, desde luego, el que a los pecadores se les hiciera sufrir en la eternidad, ya que en ese caso no habría una sucesión infinita de castigo y dolor.

[16] Sobre la doctrina de la repetición eterna en círculos periódicos, véase, en la lista de errores del obispo Tempier, el número 6 (Denifle, *Chartularium*, p. 544). El que el *aevum* angélico fuera siempre

Según las enseñanzas de santo Tomás, cada ángel representaba una especie: la inmaterialidad de los ángeles no permitía la individualización de las especies ni en la materia, ni en una pluralidad de individuos materiales[17]. No extraña, por tanto, que al fin los colectivos personificados de los juristas, que desde el punto de vista jurídico eran especies inmortales, mostrasen todos los rasgos que se atribuían en general a los ángeles; pues las «personas fictas» legales eran, en efecto, puras actualizaciones y, por tanto, se presentaban como los parientes más próximos de las ficciones angélicas. En el centro de las doctrinas corporativas de los juristas se hallaban las abstracciones colectivas, o especies inmortales e inmutables, en comparación con las cuales los elementos mortales, y siempre sustituibles, se presentaban como algo de menor importancia y, en muchos aspectos, insignificante. Por ello, las personas ficticias desindividualizadas de los juristas se asemejaban necesariamente a los ángeles, y los propios juristas reconocían que existía alguna similitud entre sus abstracciones y los seres angélicos[18], por lo cual puede decirse, a este respecto, que el mundo de pensamiento político y legal de la Baja Edad Media comenzó a poblarse de cuerpos inmateriales angélicos, grandes y pequeños: eran indivisibles, perennes, sempiternos, inmortales y a veces incluso ubicuos; estaban dotados de un *corpus intellectuale* o *mysticum* que podía perfectamente compararse con los «cuerpos espirituales» de los seres celestiales.

---

de continuidad lineal, o que fuera también simultaneidad (cambios sin una sucesión de momentos; véase Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, pp. 44 ss.), es otro asunto; ciertamente, no había nada que hacer con los ciclos de 36.000 años que defendían los averroístas.

[17] Era contra la coincidencia angélica de especie con individuo, según defendía santo Tomás, contra la que Duns Escoto polemizaba; véase Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 399 ss., y, en general, F. Ueberweg y M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (Berlín, [10]1915), pp. 498 y 580.

[18] Una glosa de Accursio muestra la familiaridad de los glosadores con las distinciones escolásticas; véase la *Glos. ord.* al *D.* 8, 2, 33 («ut in perpetuum idem paries aeternus esset» –una tranquilidad perpetua para el mantenimiento de un muro eterno de un edificio), v. *«aeternus»*: «id est sempiternus, nam aeternum dicitur, quod semper fuit et est: ut Deus. sempiternum dicitur, quod incepit et non desinet: ut anima et angelus et haec servitus». Un poco después, Odofredo, al *D.* 8, 2, 33 (Lyon, 1550), fol. 263[r], presuponía que «nihil in hoc seculo potest esse perpetuum nisi per surrogationem», y glosadores posteriores, de Bartolo (fol. 222) a Baldo (fol. 311), declaran simplemente sobre esa ley que *perpetuatio fit per successionem sive subrogationem.* Más elocuente resulta Ángel de Ubaldis, al *D.* 8, 2, 33, rubr. (Venecia, 1580), fol. 185[v]. Ubaldis declara: «Nota sub sole nihil possibile est [esse] aeternum, fit tantum aeternitas per successionem seu subrogationem, et ita est casus hic». En la *Glos. ord.* de Accursio, distingue entre «eterno» y «sempiterno», pero sintiéndose a disgusto sobre la «equiparación» de *servitus* con *anima* y *angelus*, y, sobre ciertas similitudes con la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, arguye contra Accursio: «Sed quod dicit glossa "et haec servitus", non dicit bene referendo ad extra predicta, quia impossibile est aliquid esse sub sole sine fine, et ideo mundus habebit finem *secundum fidem*, licet princeps philosophorum fuerit in opinione contraria motus rationibus naturalibus». Las nociones de «eterno» y «sempiterno» eran a menudo, no obstante, bastante confusas. Por ejemplo, la sentencia de Inocencio IV contra Federico II, de Lyon (1245), se publicó en el *Liber Sextus* (c. 2 VI 2, 14; ed. Friedberg, II, 1008) bajo el encabezamiento correcto: *Ad memoriam sempiternam.* Durante, sin embargo, al establecer una norma general relativa al dictamen de sentencias, lo refiere erróneamente (*Speculum iuris*, II, part. iii, § 6, n. 7, vol II, 790), cuando dice: «Sententia enim fertur *ad aeternam rei memoriam*, ut legitur... [c. 2 VI 2, 14] in superscriptione». Véase *infra*, cap. VII, n. 6.

Sin lugar a dudas, el problema del tiempo y la continuidad se acercaba mucho al centro de las discusiones que sostenían los filósofos escolásticos y seculares. Decir que el problema del tiempo sólo tuvo los efectos de una estimulante marea intelectual a lo largo de la Baja Edad Media y el Renacimiento sería quitarle importancia. La nueva actitud del hombre en su relación con el tiempo afectó prácticamente a todos los sectores de la vida. Desde luego, el mundo no se volvió «averroísta» como resultado de las enseñanzas de un Sigerio de Brabante, o de un Boecio de Dacia, o de otros maestros de la Facultad de Arte de la Universidad de París: el mundo continuó siendo cristiano. Sin embargo, lo que había sido una epidemia en el siglo XIII se convirtió en algo endémico en los siglos XIV y XV: no se aceptaba la continuidad infinita de un «Mundo sin Fin», pero sí una continuidad casi infinita; no se creía en la increación del mundo y su interminabilidad, pero se empezaba a actuar como si fuera interminable; se presuponían continuidades donde antes la continuidad no había sido ni observada ni visualizada; y se estaba dispuesto a modificar, revisar y reprimir, aunque no a abandonar, los sentimientos tradicionales sobre las limitaciones del tiempo y sobre la transitoriedad de las acciones e instituciones humanas[19].

Podemos suponer que esto fue lo que marcó la nueva actitud hacia la vida y el tiempo del sector intelectual de la sociedad. No es que se hubiera inventado una nueva noción del tiempo, sino que se aceptaba otro aspecto del mismo. Sólo en la medida en que se resaltó otro aspecto del tiempo –su continuidad e infinitud, en lugar de su transitoriedad–, hubo un cambio en el sentir del hombre acerca de la naturaleza del tiempo. «Si quieres gobernar miles y miles de años», rezaba una inscripción sienesa referente a las imágenes de héroes y virtudes clásicas y cristianas; «tú que gobiernas, fíjate en éstos»[20]. El cambio implicaba más una revalorización del tiempo que una revolución total, un giro dialéctico desde la fragilidad del tiempo hacia su vivificante dinamismo eternamente fluido.

Perpetua necessitas

Poco importa si las doctrinas aristotélicas y averroístas de un «mundo sin fin» fueron aceptadas, rechazadas o modificadas, pues la propia controversia dejó una huella inconfundible y fácil de rastrear en el pensamiento de las generaciones venideras. En todo caso, las necesidades prácticas de los reinos y comunidades llevaron, por su parte, a la ficción una continuidad cuasiinfi-

[19] G. de Lagarde, *La naissance etc.*, II: *Marsile de Padoue* (París, 1948), pp. 79 y 85 ss., observa correctamente: «L'Averroïsme est moins une doctrine qu'une attitude». Véase también Leclercq, *Jean de Paris*, p. 75.

[20] Th. E. Mommsen, «Petrarch and the Decoration of the Sala Virorum Illustrium in Padua», *Art Bulletin* XXXIV (1952), p. 114.

nita de las instituciones públicas: una continuidad de patrón indudablemente mucho menos filosófico. La máxima de la inalienabilidad del dominio real, junto con la idea de un fisco impersonal «que nunca muere»[21], marcan el hito de un nuevo concepto de continuidad institucional inspirado principalmente, al parecer, en los dos derechos, el romano y el canónico. El factor tiempo comenzó, sin embargo, a penetrar también en otros aspectos de la técnica diaria de la administración pública, financiera y legal: un fenómeno que merece ser rápidamente esbozado aquí con una serie de ejemplos ilustrativos.

Los impuestos públicos, en la Alta Edad Media, eran siempre extraordinarios y siempre *ad hoc,* pues los impuestos no debían pagarse en fecha cierta, sino con motivo de determinados acontecimientos. Las cargas feudales se pagaban al señor por el rescate, por la investidura de caballero de su hijo primogénito, por la dote de su hija mayor y, comenzando tímidamente ya desde el siglo XII, por la defensa del reino en caso de emergencia pública, el *casus necessitatis.* Estos cuatro casos se referían cada uno a un acontecimiento: los tres primeros estaban vinculados a la vida privada y personal del señor, mientras que el cuarto caso era, por así decirlo, público y suprapersonal puesto que se refería principalmente al *regnum* y a la *patria*[22]. El rescate, la investidura de caballero y la dote eran instancias irrepetibles; una «emergencia del reino» podía, sin embargo, proclamarse desde el punto de vista técnico año tras año, al menos hasta que el príncipe encontrara resistencia por parte de sus esquilmados súbditos. Como es bien sabido, el cuarto caso, la *necessitas regis et regni,* abrió finalmente la puerta a la imposición fiscal anual y permanente, ya no dependiente de un acontecimiento, sino del tiempo. Por ejemplo, Federico II, en la última fase de su lucha contra los pontífices romanos, proclamaba casi regularmente al principio de cada año una serie de manifiestos semiapologéticos, de redacción bellísima, sobre el *dira et dura necessitas* del imperio, con el único fin de imponer nuevas *collecta* a sus súbditos sicilianos, incluido el clero[23]. Lo

---

[21] Véase *supra,* cap. IV, nn. 267 y 292.

[22] Véase Post, «Two Laws», pp. 420 ss. Véase también *supra,* capítulo V, n. 127, sobre la analogía con los impuestos para las Cruzadas; en general, A. Gottlob, *Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des dreizehnten Jahrhunderts* (Heiligenstadt, 1892).

[23] Véase, para Sicilia, *Erg. Bd.,* pp. 193, 243. Lo más revelador, aunque apenas valorado, es una carta del papa Martín IV, escrita a Carlos de Anjou después de las Vísperas Sicilianas, y que trataba de la *collecta* como impuesto ordinario. Cfr. *Les registres du Pape Martin IV,* ed. Olivier-Martin (París, 1913), 225, núm. 488; véase también *Les registres du Pape Honorius IV,* ed. M. Prou (París, 1886), 75, núm. 96, §§ 3-7. En relación con la historia preangevina de la *collecta,* el papa Martín IV afirmó que «de modo subventionum et collectarum, que in regno Sicilie tempore clare memorie Guillelmi regis Sicilie solvebantur, ... nichil aliud potuit inveniri, nisi quod antiquorum habet relatio, quod quondam Fridericus Romanorum imperator *tempore quo de ultramarinis partibus rediit, primo subventiones et collectas ordinarias in regno imposuit supradicto,* et quod ante predictum tempus collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat, ac in coronatione regis ipsius, necnon et quando filius eius suscipiebat cingulum militare, ac ipsius filia nuptui tradebatur». Esto se convirtió en la opinión dominante; pues el veredicto papal, desfavorable a Federico II, se repitió muy a menudo, incluso en épocas posteriores; véase, por ejemplo. Paris de Puteo (m. 1493), *De Syndicatu,* I. 2, n. 59 (Lyon, 1548), fol. 8: «nam Federicus fuit

mismo harían después Carlos de Anjou, Felipe el Hermoso de Francia y otros. Efectivamente, la ficción de un acontecimiento irrepetible, de una emergencia singular, y del carácter extraordinario del impuesto, todavía se mantuvo y se mantendría por algún tiempo; pero la antigua ficción daría lugar a una nueva, y lo único que permaneció fue la rutina: una repetición anual directa de peticiones financieras.

Desde luego, es cierto que las doctrinas escolásticas referentes a la imposición fiscal denegaban al Estado el derecho a una imposición anual o siquiera periódica[24]. Sin embargo, gracias al *casus necessitatis,* que también era reconocido por la Iglesia, se estableció un nuevo principio[25]. Este nuevo principio fijaba una imposición anual, tal como la que acabaría convirtiéndose finalmente en un derecho reconocido del Estado soberano para poder atender a las necesidades del gobierno. Hacia el siglo XIV, o incluso ya en el XIII, se empezó a abandonar en alguna ocasión la ficción de la imposición fiscal *ad hoc,* y lo ficticiamente extraordinario se convirtió en manifiestamente usual: la imposición fiscal pública, al menos en muchas partes de la Europa continental, se convirtió en sinónima de una imposición fiscal anual. En otras palabras, la imposición fiscal, anteriormente vinculada a un acontecimiento irrepetible, quedó ahora vinculada al calendario, a la rueda del tiempo que giraba eternamente. El Estado se había hecho permanente, y permanentes eran también sus emergencias y necesidades, su *necessitas.*

---

depositus ab imperio, quia collectas in regno imposuit...». Sobre la opresión, véase E. Sthamer, *Bruchstücke mittelalterlicher Enqueten aus Unteritalien* (Abh. preuss. Akad., 1933, núm. 2; Berlín, 1933), p. 13, la cita de Saba Malaspina, III, c. 16, en Muratori, *Scriptores,* VIII, pp. 831 ss. El valor de la declaración papal ha de buscarse en el hecho de que la Santa Sede advertía claramente que tenía que cambiarse un impuesto *ad hoc* por un «impuesto ordinario». La fecha de este cambio, sin embargo, no es, ciertamente, correcta, porque es difícilmente verdad que Federico II introdujera un impuesto anual en fecha tan temprana como el año 1230, ni es admisible insinuar que la introducción de las *collectae* anuales dependiera de influencias «orientales». Lo que influyó fue el derecho romano (véase más adelante, n. 34), que, como queda dicho, indujo a Barbarroja, en Roncaglia, en 1158, a tratar de imponer a las ciudades italianas un tributo imperial anual. Cfr. Rahewin, *Gesta,* IV, c. 7, ed. Hofmeister, *MGH, SS. r. Germ.* (^{3}1912), p. 240: el emperador exigía «nec de terra tantum, verum etiam de suis propriis capitibus *census annui redditionem*». También *Ligurinus,* VIII, v. 574, ed. C. G. Dümge, Heidelberg, 1812: «capitolium *certo sub tempore* censum». Las intenciones de Barbarroja, sin embargo, nunca se materializaron. Véase también P. W. Finsterwalder, «Die Gesetze des Reichstages von Roncalia vom 11. November 1158», *ZfRG,* germ. Abt., LI (1931), pp. 59 ss.

24 Para las doctrinas escolásticas y teológicas sobre la imposición de tributos, véase P. Kehl, *Die Steuer in der Lehre der Theologen des Mittelalters* (Volkswirtschaftliche Studien, 17, Berlín, 1927), pp. 74 ss., y *passim.* Es cierto que en Francia, después de 1314, los señoríos tenían el derecho de conceder una talla especial; pero el supuesto empezó a evolucionar más adelante, hasta que la talla se consideró concedida perpetuamente. Cfr. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte,* p. 408. En Inglaterra, por supuesto, cada subvención general al rey tenía que otorgarla el Parlamento.

25 Langlois, «Philippe III», en Lavisse, *Histoire de France* (París, 1901), III: 2, pp. 250 ss.: «Le principe était posé». Véase, sobre Francia, los numerosos estudios de C. Stephenson, sobre todo «Les "aides" des villes françaises au XII^{e} et XIII^{e} siècle», *Moyen âge,* 2.ª sér., XXIV (1922), pp. 274-328, y «La taille dans les villes d'Allemagne», *ibid.* XXV (1925), pp. 1-43; además, J. R. Strayer y C. H. Taylor, *Studies in Early French Taxation* (Cambridge, Mass., 1939).

La noción de *necessitas,* por todo ello, adquirió un significado completamente nuevo. Como fundamento de la tributación, el *casus necessitatis* se refería originariamente a aquellas emergencias que surgían principalmente del exterior: la defensa de la *patria* contra una incursión hostil, una guerra contra enemigos políticos o religiosos, así como contra rebeldes, contra herejes, y hasta contra el poder espiritual. En cualquier caso, alrededor del 1300, la noción de *necessitas* comenzó a proyectarse también sobre las necesidades originarias y (por así decirlo) presupuestarias de la administración; y para poder afrontar estas necesidades administrativas los gobiernos adoptaron la nueva ficción de una *perpetua necessitas,* que implicaba (al modo de los modernos dogmas de la «revolución permanente») la perpetuación de algo que por definición indicaba una excepción, una condición singular o alguna desviación momentánea de la regla general.

Esta perpetuación de la *necessitas* fue, desde luego, advertida también por los contemporáneos, y un jurista de principios del siglo XIV, Oldrado de Ponte (m. 1335), nos provee de todas las claves que podamos desear. En una de sus opiniones legales, que trata de la tributabilidad de ciertos nobles respecto a una talla anual, Oldrado distinguía entre la antigua necesidad singular y la nueva necesidad perpetua. La pregunta que se formulaba el jurisprudente se describe en el título de la siguiente manera:

> ¿Debe una persona, que está obligada a contribuir a los impuestos establecidos en razón de la utilidad o necesidad [pública], pagar también los tributos establecidos en razón de una necesidad *habitual,* y no *concreta*?[26].

La distinción que en este texto se hace entre una necesidad habitual, esto es, perpetua *(necessitas in habitu),* y una emergencia concreta *(necessitas in actu),* dice bastante por sí misma. Evidentemente, Oldrado era plenamente consciente del hecho de que, anteriormente, la imposición de un tributo directo por la «utilidad y necesidad pública y general» se entendía como una excepción, como una tributación extraordinaria *(indictio extraordinaria).* Sabía también que la razón (un caso de necesidad) para la imposición de una talla, así como la regalía del rey de imponer un tributo de emergencia, concordaba con la antigua costumbre feudal, y era lo suficientemente honesto como para decir que «la imposición anual es nueva: y a este respecto las prestaciones se llaman tributaciones ordinarias *(indictionis ordinariae)*»[27]. En cualquier caso, los impuestos ordinarios

---

[26] Oldrado de Ponte, *Consilia,* 98 (Venecia, 1621), fol. 39: «Contribuere si unus tenetur ad munera, quae fiunt causa utilitatis vel necessitatis, tenetur praestare munera, quae fiunt causa necessitatis in habitu, licet non in actu». El que este resumen sea del propio autor o de un editor posterior no está, desde luego, asegurado. Sin embargo, la distinción entre *necesitas in actu* y *necesitas in habitu* respalda precisamente lo que Oldrado discute en su *Consilium.*

[27] *Ibid.,* n. 4: «... quod, si contingat aliquam talliam indici quae fiet gratia publicae et communis utilitatis et necessitatis et cetera, quasi de futuris et extraordinariis indictionibus intellexe-

y extraordinarios servían a la misma idea: para afrontar una *necessitas*. Sólo que la propia *necessitas* tenía en cada caso un punto de referencia diferente; y esto también lo esclareció Oldrado.

La cuestión que se planteaba el jurista era la de si ciertos nobles podían alegar exención de impuestos en caso de que el rey de Francia exigiese anualmente una talla «por la utilidad y necesidad pública y general». No hay duda, declaró Oldrado, de que la talla servía a la utilidad y necesidad pública, y de que el rey de Francia tenía derecho a imponer una talla, pues «tiene derechos imperiales y es dueño, por razón de su privilegio imperial, de todo aquello que pertenece al servicio imperial»[28]. El jurista pasaba después a examinar las pruebas que demostraban que en otros aspectos los nobles pagaban, de hecho, impuestos anuales que servían para afrontar cierta «necesidad habitual». Y, en este contexto, discutía sobre dos antiguas obligaciones feudales –la *alberga* y la *cavalcata*–, las cuales, a pesar de su originario carácter *ad hoc*, también habían sido convertidas en impuestos anuales que los nobles no dudarían en pagar «cuando el rey o su procurador anunciasen estas contribuciones todos los años»[29]. Discutían en primer lugar sobre la *alberga* o *droit de gîte*, es decir, la obligación de alojar al señor feudal o al rey cuando visitaba un distrito o provincia con su tribunal itinerante para escuchar las quejas de las gentes contra sus señores[30]. Antiguamente, explicaba Oldrado, esta obligación sólo surgía cuando el soberano visitaba el distrito en persona.

> Hoy esta [obligación] se paga anualmente en dinero… pues hoy nadie recorre la provincia administrando su justicia a los inferiores de los señores: pues hoy hay jueces en cada lugar que hacen eso mismo, y reciben un salario *público* del rey… Por ello, como tal exhibición de justicia, en sí misma, una utilidad y necesidad pública, parece que también los nobles… deben

rit. Sed huic respondetur… Licet enim talliam indicendi causa et regalia sint antiqui actus: tamen indictionis omni anno est novus: et hoc respectu ordinariae praestationis indictiones appella[n]tur. Extraordinariae vero superindicta…». Véase también, sobre la distinción entre los impuestos ordinarios y extraordinarios, lo dicho anteriormente, nn. 23 ss.

[28] *Ibid.*, rubr. 2: «Quaeritur modo, si talliae, quas indicet rex seu eius curia, reputentur fieri gratia publicae utilitatis et necessitatis. Et est sciendum quod rex habet in dictis communitatibus et provincia iura imperialia et quae pertinent ad imperiale servitium ex privilegio imperiali». Este «privilegio», desde luego, no se refiere a un fuero del emperador, sino al privilegio imperial del rey como *imperator in regno suo*. Oldrado no dice *expressis verbis* que está hablando del rey de Francia; pero ya que vivía en Aviñón y denominaba al gobernante *dominus rex noster*, difícilmente podía haberse referido a otro rey. Además, el hecho de que se piense que los nobles contribuían al pago de la talla, parece indicar que el *consilium* se refería al sur de Francia; véase Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, pp. 263 ss.

[29] *Ibid.*: «Item rex, seu eius procurator, bis in anno annuatim indicit in dicto castro duo munera: unum quod vocatur alberga, aliud cavalcata».

[30] *Ibid.*: «Alberga praestatur ista ratione: quia solebant communes provinciae ire ad castra et audiebant querelas hominum de dominis suis: tunc homines solvebant expensas et illud vocatur alberga».

> contribuir, pues [este impuesto] sirve verdaderamente a la utilidad y necesidad de la provincia[31].

Para sumarse al cambio –claramente esbozado por Oldrado– de una oblicación *ad hoc* a una tributación ordinaria y permanente, es evidente que el significado de *necessitas* se ha trasladado de una emergencia exterior a una necesidad administrativa interior; que esta necesidad interior se ha perpetuado; y que la perpetua administración de justicia requería un tributo anual de emergencia, de la misma manera que una contribución singular de emergencia se requería por la defensa de la *patria*. Pero la defensa de la *patria* también estaba ahora perpetuada. No había todavía en el siglo XIV un ejército profesional permanente de un gobierno individual, aunque las compañías de caballeros mercenarios, que por aquel entonces vagaban por Italia, puede decirse que representaban ejércitos independientes en permanencia. Había, sin embargo, tributación permanente con fines militares. La *cavalcata* o *chevauchée,* originariamente la obligación feudal de realizar el servicio militar, vino a significar la conmutación de este servicio por el pago anual de una multa o *scutagium*. Oldrado de Ponte volvió a señalar el punto esencial del tema:

> Aunque no se reúna el ejército todos los años, es, sin embargo, aconsejable prevenir que haya dinero en el erario para pagar a los soldados para cuando se forme un ejército… Pues el fin del ejército es el bien público[32].

Oldrado, anticipándonos de paso la cercana mentalidad mercantilista, nos muestra de nuevo que una *necessitas in acto* se ha convertido en una *necessitas in habitu* perpetua, en aras de afrontar las necesidades potenciales futuras[33]. En cualquier caso, la tributación anual fue racionalizada, en virtud de la perpetuación de las necesidades públicas, por una *perpetua necessitas* que no pertenecía ni al presente, como en el caso de

---

[31] *Ibid.*, n. 1: «Quae [alberga] hodie solvitur in pecunia annuatim… licet hodie nullus circumeat provinciam inferioribus de dominis suis iustitiam ministrando: quia tamen sunt iudices in singulis locis, qui hoc ipsum faciunt et de publico salarium a rege recipiunt… Unde cum exhibitio talis iustitiae habeat in se publicam utilitatem et necessitatem… videtur quod huiusmodi expensas nobiles, de quibus quaeritur, contribuere teneantur: quia verum est propter provinciae utilitatem et necessitatem». Véase, sobre el pago anual del *droit de gîte* ya en el siglo XIII, Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, p. 257.

[32] *Ibid.*, n. 1: «Calvacata est pro exercitu regis: quae quamvis non fiat, solvitur in pecunia annuatim». *Ibid.*, n. 3: «Et idem videtur de secunda [i. e. cavalcata] dicendum: licet enim non semper fiat exercitus, expedit uti provisione, ut cum locus fuerit, in aerario sit pecunia, ex qua militibus satisfiat… Finis autem exercitus est ad bonum publicum…». Véase *supra*, cap. V, n. 222.

[33] Oldrado (*ibid., nn.* 3-4) señala que esos tributos *militares generales habían sido normales en* el Imperio romano y que el propio Cristo recomendó el pago del tributo: «Christus tributa Caesari monet reddi, quia per bella necessario militi stipendia praebentur [c. 4, C. XXIII, q. 1, ed. Friedberg, 1893], et ab huiusmodi contributione nullus excipitur. Si enim censum filius Dei solvit, quis tu tantus es qui non putas esse solvendum [c. 28, C. XI, q. 1, ed. Friedberg, I, p. 634]?».

la administración de justicia, ni al futuro, como en el caso de la preparación militar.

La distinción entre las necesidades ordinarias y extraordinarias es también aplicable a las relaciones diplomáticas. Las embajadas medievales servían siempre a necesidades momentáneas; se despachaban *ad hoc* para propósitos especiales –para llevar un mensaje o un obsequio, para ofrecer amistad o retirarla, o por otros motivos– y los enviados siempre volvían al lado de su señor cuando las negociaciones habían acabado. Aquellas embajadas eran siempre delegaciones «extraordinarias», encomendadas con una misión especial y puesta al servicio de un propósito concreto. La costumbre de mantener embajadores en otras cortes durante periodos más largos, que no ya embajadas permanentes, era desconocida en la Edad Media, y generalmente se le atribuye a la Venecia del siglo XV el mérito de haber inaugurado la diplomacia moderna. Sin embargo, esto no es del todo cierto. Los reyes comenzaron a mantener a los llamados *procuradores*, enviados expertos en derecho, casi de forma permanente en la corte papal –desde la época de Gregorio IX (1227-1241)–, encargados de ocuparse de los asuntos legales en Roma, donde los procesos, a menudo, pendían durante muchos años. De nuevo volvió a establecerse otro principio, pues alrededor del 1300, como lo revela claramente el *Acta Aragonensia*, los reyes comenzaron a nombrar representantes permanentes para enviarlos a importantes cortes seculares donde estaban pendientes asuntos no jurídicos, sino políticos. Además, las credenciales de estos embajadores, que antes probablemente describían la naturaleza especial del asunto diplomático, se empezaron a emitir más para un tiempo determinado que para un propósito singular y específico. Notamos de nuevo la tendencia a asociar una institución –el oficio diplomático– con el tiempo[34].

Podemos pensar también en la costumbre de inscribir todos los actos administrativos en registros permanentes que, por su división técnica en rollos o libros anuales, estaban, evidentemente, asociados con el calendario

---

[34] R. Von Heckel, «Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie», *Miscellanea Fr. Ehrle* (Roma, 1924), II, pp. 315 ss.; H. Grauert, «Magister Heinrich der Poet», *Abh. Bayer. Akad.* XXVII (1912), pp. 230 ss.; H. Finke, *Acta Aragonensia* (Berlín y Leipzig, 1908), I, pp. cxxiii ss.; G. Post, «Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies», *Traditio* I (1943), pp. 364 ss. Federico II tuvo, al menos, un *nuntius consuetus* acreditado ante Inglaterra; véase el «Petrus de Vinea in England» de este mismo autor, p. 65, n. 81; sobre otros nombramientos que hacen mención a la continuidad o al tiempo en general, véase *Calendar of Patent Rolls 1232-1247*, pp. 11, 32, 147 (Simón de Steland); Finke, *op. cit.*, cxxxviii ss. y cxxxii; L. Weckmann, «Les origines des missions diplomatiques permanentes», *Revue générale de Droit International Public* (1952, núm. 2), pp. 17 ss. Véase también G. Mattingly, «The First Resident Embassies: Mediaeval Italian Origins of Modern Diplomacy», *Speculum* XII (1937), pp. 423-439, quien (p. 427) menciona como primer caso de representación permanente a un enviado de Ludovico Gonzaga de Mantua a la corte de Milán (1375), pero deja de considerar el testimonio del *Acta Aragonensia*.

y el tiempo[35]. No sería tampoco muy difícil añadir otros ejemplos que ilustrasen la peculiar continuidad de los aparatos administrativos de las nuevas monarquías y de los gobiernos en general. En cualquier caso, lo que había que señalar aquí era que las necesidades prácticas provocan cambios institucionales, presumiendo, por así decirlo, la ficción de una continuidad interminable de los cuerpos políticos. Mientras que no puede alegarse que ninguna filosofía particular motivó la nueva práctica gubernamental, tampoco puede negarse que las técnicas existentes del gobierno se apoyaron –lo que aceleró su desarrollo– en el pensamiento filosófico y las teorías legales que desde muchos ángulos penetraron en la práctica administrativa.

2. *Fictio figura veritatis*

Imperium semper est

El clímax de la misión escatológica de la *Ecclesia militans* era su desaparición el Día del Juicio Final, día en el que se fusionaba con la *Ecclesia triumphans*. Era, por tanto, un problema de dogma y fe el creer que la Iglesia militante había de durar hasta el fin del tiempo. Sin embargo, esta creencia en la continuidad de la Iglesia hasta el Día Último no sólo tenía efectos sobre los asuntos espirituales, sino que también influenciaba temas bastante más profanos de administración y derecho eclesiástico. Un canon (c. 70) del IV Concilio de Toledo (año 633) cobró mucha importancia a este respecto; pues el Concilio decretó que los libertos de la Iglesia y sus descendientes nunca podían ser separados de la clientela de la Iglesia, puesto que su patrona, la Iglesia, «nunca muere», *nunquam moritur*[36]. Esta sentencia, después de pasar a varias colecciones canónicas, se introdujo finalmente en el *Decretum* de Graciano, donde se encontraba apoyada por un pasaje de san Agustín inserto en una carta del papa Pelagio, que decía que «es imposible que no haya Iglesia»: *ecclesia nulla esse non potest*[37]. Así, la sempiternidad dogmática de la Iglesia militante en-

[35] Sobre los registros y su introducción en los estados seculares, véase R. von Heckel, «Das päpstliche und sizilische Registerwesen», *ArchUF* I (1908), pp. 445 ss., y *passim;* H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre* (Leipzig, ²1912), I, pp. 103 ss.; también F. Kern, «Recht und Verfassung im Mittelalter», *HZ* CXX (1919), I, pp. 34 ss., e *ibid.*, CXV (1916), pp. 496 ss., traducido por S. B. Chrimes en *Kingship and Law in the Middle Ages* (Oxford, 1948), pp. 149 ss.

[36] Véase c. 65, *C.* XII, q. 2, ed. Friedberg, I, p. 708: «Liberti ecclesiae, quia numquam eorum moritur patrona, a patrocinio ecclesiae numquam discedant...». Véase Friedberg, *loc. cit.*, n. 734, sobre la transmisión del c. 70, Toledo IV, en las colecciones canónicas. La *Glossa ordinaria*, v. *moritur*, se remite simplemente al paralelismo de san Agustín (véase la próxima nota); no obstante, el pasaje se cita con frecuencia; véase, por ejemplo, la *Glos. ord.* al c. 24, *D.* LIV (Friedberg, I, p. 214), v. *fuerint:* «quia eorum [libertorum] domina, scilicet ecclesia, nunquam moritur, ut 12 q. 2. liberti». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 277, n. 93.

[37] Véase c. 33, *C.* XXIV. q. 1, ed. Friedberg, I, pp. 978 ss.

contraba su equivalente jurídico en la máxima *Ecclesia nunquam moritur*, «la Iglesia nunca muere».

La sempiternidad también se le atribuía al Imperio romano. La creencia en la continuidad del imperio *in finem saeculi* estaba tan extendida y tan consolidada en la Edad Media como aquella creencia de la Antigüedad tardía en la «eternidad» de la ciudad de Roma; y la lucha contra el Anticristo, que se creía tendría lugar justo antes del Fin, le otorgaba al imperio cristiano una función escatológica relacionada con aquella de la Iglesia militante[38]. Es indudable que la creencia en la sempiternidad del Imperio romano no era una cuestión dogmática. Para empezar, estaba apoyada en la identificación que hizo Jeremías de la visión de Daniel de las Cuatro Monarquías del Mundo, la última de las cuales, la de los romanos, continuaría hasta el fin del mundo; los juristas bajomedievales creyeron a veces conveniente traer a la memoria este argumento popular[39]. Este argumento no fue rebatido por una tesis que popularizó Tolomeo de Lucca, el continuador del tratado de santo Tomás *De regimine principum*, quien afirmaba que a la cuarta monarquía le había seguido una quinta, la monarquía de Cristo, «el verdadero señor y monarca del mundo», cuyo primer vicario había sido, aunque sin saberlo, el empera-

[38] Baldo, *Consilia*, I, p. 328, n. 8, fol. 103: «[imperium] quod debet durare usque in finem huius seculi». La eternidad de Roma fue negada por san Agustín, puesto que la caída de Roma venía a significar, supuestamente, el fin del mundo; pero la vieja creencia sobrevivió; véase Th. E. Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», *Journal of the History of Ideas* XII (1951), p. 351; también J. Straub, «Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches», *Historia* I (1950), pp. 52 ss., y, sobre la idea en general, especialmente para la Edad Media, F. Kampers, *Die deustche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Múnich, 1896). La base de toda especulación residía en II Ts 2, 1-8, que citaba ya Tertuliano, *Apol.* XXXII, 1, en relación con la plegaria por el emperador y el Imperio romano; véase Ladner, «Aspects», p. 419, n. 55, sobre la posterior interpretación de la epístola paulina. La creencia en la duración del Imperio se mantuvo viva, desde luego, también en Bizancio; véase, por ejemplo, Endre von Ivanka, «Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* III (1954), pp. 19 ss.

[39] Sobre la doctrina de los cuatro imperios, véase C. Trieber, «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* XXVII (1892), pp. 321-342; F. Kampers, «Die Idee von der Ablösung der Weltreiche», *His. Jhb.* XIX (1898), pp. 423 ss.; y, para la más reciente bibliografía al respecto, Mommsen, «St. Augustine», p. 350, nn. 5-6; también Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I, pp. 244 ss. Interesante resulta Otto de Freising, *Chronica*, V, prol., ed. Hofmeister, pp. 226 ss., quien relaciona la idea de los cuatro imperios con la que Prisciano hace del «progreso», *Inst. gram.*, I, 1 (*supra*, capítulo V, n. 187); véase también J. Schmidlin, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising* (Friburgo, 1906), pp. 28 ss. Sobre los juristas, véase, por ejemplo, Bartolo, al *Ad reprimenda* (Edicto del emperador Enrique VII, en *MGH, Const.*, IV, 965, núm. 929), n. 8, v. *totius orbis*, en Bartolo, *Consilia, quaestiones et tractatus* (Venecia, 1567), fol. 115ᵛ, también en *Corp. Iur. Civ.*, IV, p. 124, donde el Edicto se añadió a los *Libri feudorum* entre los *Extravagantes* de los emperadores medievales. Bartolo, al referirse a Dn 2, 39-40, habla sobre «Nabuchodonosor rex qui tunc erat universalis imperator», y desarrolla finalmente la doctrina completa de los cuatro (o cinco) imperios (véase la nota 41). También Baldo, *Consilia*, I, p. 328, n. 8, fol. 103: «... et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum».

dor Augusto[40]. Esta nueva versión también desempeñó de pasada un papel en el pensamiento jurídico. «Con la venida de Cristo, el imperio de los romanos empezó a ser el imperio de Cristo», escribía Bartolo, y por ello «es cierto si decimos que todo pertenece al imperio, que es ahora el imperio de Cristo»[41]. Aunque Bartolo sólo quería probar la jurisdicción universal del emperador, o más bien el hecho de que «toda la regulación del mundo descansa en el emperador»[42], se siguió, sin embargo, la inevitable conclusión de que el Imperio romano terreno de Cristo perduraría hasta el Fin[43]. Dogmas como éstos se apoyaban y estaban fundamentados,

---

[40] Santo Tomás, *De regimine principium,* III, 12-13, ed. Mathis, pp. 53 ss.: «... sed nos quintam [monarchiam] possumus addere (c. 12)». El *principatus* de Cristo empezó inmediatamente el día de su nacimiento (c. 14), y el censo que se pagaba universalmente a Augusto (Lc 2, 1) era «non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei... (c. 13)». Cfr. Wolf, *Bartolus,* pp. 318 ss.; Ladner, «Aspects», p. 419, n. 55.

[41] Bartolo, al *Ad reprimenda,* n. 8, v. *totius orbis* (*supra,* n. 39): «Quarto fuit imperium Romanorum. Ultimo adveniente Christo istud Romanorum imperium incepit esse Christi imperium, et ideo apud Christi vicarium est uterque gladius, scilicet spiritualis et temporalis... Dic ergo quod ante Christum imperium Romanorum dependebat ab eo [principe] solo et imperator recte dicebatur quod dominus mundi esset et quod omina sua sunt. Post Christum vero imperium est apud Christum et eius vicarium et transfertur per papam in principem saecularem [referencia a la Decretal *Venerabilem:* c. 34 X 1, 6]. Unde sic dicimus omnia sunt imperii Romani, quod nunc est Christi, verum est, si referamus ad personam Christi...». Era costumbre discutir la doctrina de las Dos Espadas en conexión con la Decretal *Venerabilem;* véase Post, «Unpublished Glosses on the *traslatio imperii* and the Two Swords», *AKKR* CXVII (1937), pp. 408, 410 ss., y, sobre todo, la ingobernable masa de excelentes estudios de A. M. Stickler, que se enumeran en su artículo «Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche», en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII; Roma, 1954), 3, n. 3; el estudio póstumo de W. Levison, «Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern», *DA* IX (1951), pp. 14-42, no tiene en cuenta el pasaje de Bartolo, mientras que J. Lecler, «L'Argument des deux glaives», *Recherches de science religieuse* XXII (1932), p. 171, cita el pasaje, pero no lo comenta. Era también costumbre el señalar, en relación con las Dos Espadas, que históricamente el imperio precedía al papado: «Ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus» (véase, por ejemplo, Stickler, «Der Schwerterbegriff bei Huguccio», *Ephemerides Juris Canonici* III [1947], p. 211, n. 3; el argumento se repitió una y otra vez; cfr. F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III* [Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX; Roma, 1954], pp. 212 ss., nn. 48 ss.), y que, por tanto, todo poder estaba originariamente en las manos del emperador, pero que tras el advenimiento de Cristo los poderes imperial y pontificio se separaron, porque únicamente el propio Cristo detentaba ambos. Bartolo, desde luego siguió esta doctrina, pero prefirió conectarla con la de Tolomeo de Lucca.

[42] Bartolo, *loc. cit.,* continúa: «... verum est si referamus ad personam Christi. Si vero referamus ad personam imperatoris saecularis, non proprie dicitur, quod omnia sunt sua vel sub sua iurisdictione... In hac ergo constitutione [sc. Imperatoris Henrici VII], si se retulit ad imperium vel si se retulit ad personam suam: locutus est caute. Non enim dicit [imperator] quod totius orbis iurisdictio sit sua, sed quod totius orbis regularitas in eo requiescit». Bartolo tomó la palabra *regularitas* de la propia constitución de Enrique VII: «... Romanum imperium, in cuius tranquillitate totius orbis regularitas requiescit» (*MGH, Const.,* IV, p. 965, 25). La idea es similar a la de Dante, *Monarchia,* I, 14, 7: «... humanum genus secundum sua communia, que omnibus competunt, ab eo [imperatore] regatur et communi regula gubernetur ad pacem: quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent...».

[43] Bartolo, *loc. cit.:* «... cuius [Christi] regnum non dissipabitur, de quo prophetavit Daniel in dicto c. 9 [de hecho, c. 7], ubi haec omnia imperia describuntur expresse».

además, en el derecho justinianeo, que afirmaba que el imperio había sido fundado directamente por Dios[44]; que el imperio era para «siempre»[45]; y que por ello, como lo expresó Andrés de Isernia, «la Iglesia nunca muere y es para siempre, al igual que el Imperio»[46].

Esta continuidad del Imperio romano, fundada en la transcendentalidad, fue reforzada por otro argumento favorable a una continuidad inmanente. Como se recordará, la *lex regia* establecía –al menos según los defensores de la soberanía popular– el derecho imprescriptible del pueblo romano a conferir el *imperium* y todo el poder al príncipe. Por ello, si Roma y el imperio eran «para siempre», se concluía a *fortiori* que también el *populus* romano era «para siempre», sin tener en cuenta quién estuviese sustituyendo al originario *populus Romanus* o quién desempeñase su papel en un momento determinado: siempre habría hombres, mujeres y niños viviendo en Roma y en el imperio, representando al pueblo romano. Los intérpretes del derecho romano prestaban especial atención al principio de la «identidad a pesar de los cambios» o «dentro de los cambios»[47]. Ya la *Glossa ordinaria* de Accursio aceptó este principio al defender la identidad y la continuidad de un tribunal de justicia, aunque los jueces individuales hubiesen sido sustituidos por otros.

> Pues de la misma manera que el [actual] pueblo de Bolonia era el mismo que hace cien años, aunque estén muertos todos aquellos que vivían entonces, también debe el *tribunal ser el mismo si dos o tres jueces han* muerto y han sido reemplazados por sustitutos. Igualmente [con relación a una legión], aunque todos los soldados estén muertos y hayan sido reemplazados por otros, la legión es la misma. También en el caso de un navío, aunque el barco haya sido parcialmente reconstruido, o incluso si cada una de las tablas fuese nueva, sería de todas maneras el mismo barco[48].

---

[44] *Nov.* 73, pr. 1: «Quia igitur imperium propterea deus de coelo constituit...». En el *Decretum* de Graciano, c. 11, D. XCVI, ed. Friedberg, I, p. 341, se refleja una idea parecida, y los decretistas (v. *divinitus*) se refieren de vez en cuando a *Nov.* 73; véase Kempf, *Innocenz III*, p. 212, n. 49.

[45] *Nov.* 6, epil.: «(Licentiam damus) nobis et ad imperium quod semper est...».

[46] Andrés de Isernia, sobre *Feud.* I, p. 13 *(De alienatione feudi)*, n. 3, fol. 49v: «nam ecclesia non moritur et semper est, sicut imperium».

[47] Sobre el principio, véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 277, n. 92; cfr. p. 364, nn. 41-43, y la 430, n. 46; también, para los romanos, la 571 ss.

[48] *Glos. ord.*, al *D.* 5, 1, 76, v. *proponebatur:* «Primum est, quia sicut idem dicitur populus Bononiensis qui erat ante-C-annos retro, licet omnes mortui sint qui tunc erant, ita debet etiam esse [idem iudicium] tribus vel duobus iudicibus mortuis, et aliis subrogatis. Secundum est, quod licet omnes milites moriantur et alii sint subrogati, eadem est legio. Tertium est in navi, quia licet particularatim fuit refecta, licet omnis tabula nova fuerit, nihilominus est eadem navis». El glosador Viviano Tusco de Bolonia, contemporáneo de Accursio (cfr. Savigny, V, pp. 339 ss.), añade lacónicamente «quia... non idem esset homo hodie qui fuit ante annum». (Véase más adelante, n. 50.) Para otras repeticiones de estas imágenes, cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 365, n. 42, a cuyo repertorio podría añadirse Bracton, fol. 374b, ed.

Lo que el glosador defendía era, en realidad, la continuidad e invariabilidad de las «formas»[49]. Baldo, al glosar esa glosa, fue bastante explícito a este respecto: «Nótese cómo allí donde no cambia la forma de una cosa, no cambia la cosa». Y, en un ejemplo adicional, Baldo explicaba que un interdicto de la Iglesia impuesto a una comunidad seguiría siendo válido por cien años o más, incluso aunque muriesen todos los individuos que lo hubiesen causado, «porque el pueblo nunca muere»: *quia populus non moritur*[50].

La transcendental legitimación de la continuidad no tenía necesariamente que ser descartada en función de aquella continuidad inmanente de un *populus qui non moritur.* Se combinaban las dos «continuidades» –la de arriba y la de abajo–, por lo que resultaba que la concesión del *imperium* a un príncipe se convertía a la vez en una obra de Dios eterno y en una obra del pueblo sempiterno. La fórmula más breve en la que se expresaba aquella cooperación entre Dios y el pueblo fue, quizá, la que introdujo Juan de París; *populo faciente et Deo inspirante,* «el pueblo hace y Dios inspira». Juan de París, que escribió su tratado alrededor de 1303, apoyaba su afirmación con una referencia al comentario de Averroes a la *Ética a Nicómaco,* donde se decía que el gobierno del rey era «acorde con la naturaleza» si él o la dinastía están constituidos por la libre voluntad del pueblo[51]. En otras palabras, a través del pueblo que le elegía, el rey gober-

---

Woodbine, IV, p. 175: «In collegiis et capitulis semper idem corpus manet, quamvis successive omnes moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicuit dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex, quamvis omnes oves sive capita successive decedant». La fuente de todos estos ejemplos *(populus, legio, navis, grex)* radica en *D.* 41, 3, 30, rubr., y provienen, gracias a la mediación de la obra del jurista romano Pomponio bajo el mandato de Severo Alejandro, en última instancia de la filosofía griega; véase, sobre esta ley, el estudio de A. Philipsborn, «Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht», *ZfRG,* rom. Abt., LXXI (1954), pp. 41-70.

[49] La «forma» misma permanece idéntica y, si bien existe como forma únicamente en unión con la materia, es, sin embargo, independiente de la variabilidad del componente «materia». Véase, por ejemplo, santo Tomás, *Summa theol.*, I, q. 9, a. 1, ad 3: «Ad tertium dicendum, quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis; subiiciuntur tamen variationi, in quantum subiectum *secundum eas* variatur».

[50] Baldo, al *D.* 5, 1, 76, n. 4, fol 270: «Quarto, nota quod ubi non mutatur forma rei, non dicitur mutari res». Cita, además, el ejemplo, del interdicto que puede durar cien años o más, «quia *populus non moritur,* licet sint mortui illi qui praestiterunt causam interdicto». El principio ha sido formulado por Pablo de Castro (m. 1441), quien opinaba, al igual que en el *D.* 5, 1, 76: «quod stante identitate formae, licet in substantia contingat mutatio, intelligitur eadem res», lo que sería también verdad respecto al metabolismo del cuerpo humano (*supra,* n. 48); lo cita Gierke, *Gen R.*, III, p. 430, n. 46.

[51] Juan de París, *De potestate regia et papali,* c. 19, ed. Leclercq, p. 235: «populo seu exercitu [véase, para *exercitus,* la bibliografía que cita Leclercq, p. 95, n. 1; también Mochi Onory, *Fonti canonistiche,* pp. 68, 87 (n. 1), 238, 253; Kempf, *Innocenz III.*, p. 214, n. 55] faciente et Deo inspirante quia a Deo est [imperator]». Aparece también aquí (235, 13) la referencia a la paráfrasis que Averroes hace de la *Ética a Nicómaco,* que dice: «quod rex est a populi voluntate, sed cum est rex, ut dominetur, est *naturale*». Véase, sobre este pasaje, también F. v. Bezold, *Aus Mittelalter und Renaissance* (Múnich y Berlín, 1918), p. 22; Scholz, *Publizistik,* pp. 331 ss. Juan

naba «por naturaleza», mientras que la elección misma de un individuo específico, o de la Casa Real, era establecida por Dios como *causa remota* e inspirada «por la gracia»[52]. Sin embargo, la cooperación entre Dios y el pueblo se había afirmado mucho antes de Juan de París. Accursio, glosando las palabras «Dios ha establecido el imperio desde el Cielo», añadía lapidariamente: «O, por el contrario, el pueblo romano desde la tierra: *immo populus Romanus de terra*». Y explicaba seguidamente que «Dios ha constituido el imperio permitiéndolo, y el pueblo [lo ha constituido] por disposición de Dios; o también puede decirse: Dios constituyó el imperio por su autoridad; el pueblo por ministerio»[53]. De esta manera, Accursio reconocía la transcendental fundación del imperio y la preservaba, convirtiendo al pueblo en ministro de la voluntad divina. Otra solución, que distinguía –como hacían los canonistas– entre el emperador y el imperio, fue articulada por Cino de Pistoia, que declaraba: «No es absurdo que se haga derivar el imperio de Dios y del pueblo; el emperador es del pueblo, pero el imperio se llama divino por Dios»[54]. En este caso, el cuer-

de París expuso también la misma idea en c. 10, Leclercq, p. 199, 23: «Potestas regia [non]... est a papa sed a Deo et a populo regem eligente in persona *vel in domo*», un pasaje importante, porque en él el elemento dinástico aparece en escena. Además, no sólo el poder real proviene directamente de Dios sin la mediación del papa, sino que lo mismo sucede en relación con los prelados (199, 35): «Sed potestas prelatorum non est a Deo mediante papa, sed immediate, et a populo eligente vel consentiente». Véase también 22, 5: «nam populus facit regem et exercitus imperatorem»; o 226, 15: «[potestas regia] cum sit a Deo et a populo consentiente et eligente». Leclercq, pp. 73-76, está probablemente en lo cierto cuando describe el «averroísmo» de Juan de París como un *averroïsme théocratique*, pues esa doctrina tenía muchos puntos oscuros.

[52] Juan de París, desde luego, no fue de ningún modo un caso excepcional (véase lo dicho anteriormente, nn. 53 ss.), sino más bien un ejemplo de las tendencias de su tiempo. Es muy significativo, no obstante, ver cómo los juristas del siglo XIV se referían con frecuencia a Juan de París, a veces junto con «Dantes de Florentia... [qui] pulchre tractat... de necessitate monarchiae». Cfr. Nardi, «Nota alla "Monarchia"», *Studi Danteschi* XXVI (1492), pp. 100-107; también, para el resurgir de la doctrina de Juan de París en el *Songe du Vergier;* cfr. Lemaire, *Lois fondamentales*, pp. 46 ,ss.; Schramm, *König von Frankreich*, I, p. 244, II, p. 120.

[53] *Glos ord.* a la *Nov.* 73, pr. 1, v. *De caelo:* «Immo populus Rom. de terra, ut Inst. de iure naturali. §. sed et quod principi [*Inst.* I, 2, 6: *lex regia*], que est contra. Sed Deus constituit permittendo, et populus, Dei dispositione. Vel dic, Deus constituit auctoritate, populus ministerio». La enseñanza de los canonistas iba en la misma dirección, ya que tenían que combinar mucho; v. *divinitus* del c. 11, *D.* XCVI (*supra*, n. 44), con la *lex regia.* Véase, por ejemplo, Post, «Unpublished Glosses», p. 414, acerca de Silvestre Hispano (?), quien reivindicó el *imperium a Deo*, pero haciendo una distinción (como muchos otros lo hacían) entre la *iurisdictio* y su *executio*, entre *imperium* e *imperator;* quien se refirió asimismo a la *lex regia;* y quien declaró, además: «Sed dic, quod aliud est ipsa iurisdictio per se inspecta, que a deo processit, et aliud quod ipsius iurisdictionis executionem consequatur aliquis per populum...; nam populus per electionem facit imperatorem, sed non imperium, sicut cardinales per electionem preferunt aliquem sibi ad iurisdictionem, que a deo data est, exercendam». La distinción entre *iurisdictio* y *gubernaculum*, tan sumamente recalcada por McIlwain, *Constitutionalism*, pp. 75 ss. (*supra*, capítulo IV, n. 177), pertenece a este conjunto general de problemas. Sobre pasajes afines, véase Kempf, *Innocenz III*, pp. 213 ss., nn. 52 ss., pp. 244 ss., nn. 32 ss.; cfr. 210, n. 42. Véase también *infra*, cap. VII, n. 25.

[54] «Nec est absurdum quod sit a Deo et a populo. Imperator est a populo, sed imperium dicitur divinum a Deo.» Cfr. Theseider, *L'Idea imperiale*, p. 262. Véase también a Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 175, n. 1, acerca de una declaración parecida que hizo Cino en otra ocasión. Además,

po político suprapersonal del imperio venía de Dios, mientras que el príncipe personal como individuo era nombrado por el pueblo, que era en sí sempiterno. Pero a pesar de todas estas interpretaciones, lo cierto es que la idea de la cooperación entre un Dios eterno y un pueblo sempiterno hacía parecer la función de la Iglesia tan superflua como lo había sido en los siglos IV y V: la Iglesia quedó prácticamente arrinconada, mientras la continuidad se alcanzaba de forma paraeclesiástica mediante la conjunción de poderes de Dios y del pueblo o «naturaleza»[55].

La *lex regia* que manifestaba los derechos inalienables del pueblo y proclamaba, por ello, la perpetuidad de la *maiestas populi Romani* no se limitaba solamente a Roma, aunque los romanos servían como prototipo de la perpetuidad de un pueblo. Evidentemente, esa ley fundamental era universalmente aplicable a las condiciones de cualquier *regum* y de todo pueblo, y, de hecho, aparecía en las obras jurídicas de todos los países europeos. La transferencia a las naciones y comunidades de Europa en general de esta idea de la majestad perpetua del pueblo que tenían los romanos –recordemos el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua– fue definida muy explícitamente por Baldo:

> La república [esto es, cualquier república] tiene majestad *a la manera del pueblo romano,* siempre que sea libre [esto es, que no reconozca superior] y tenga el derecho a crear un rey[56].

Por ello, cualquier *regnum* y todo pueblo tenía concedida legalmente la continuidad del pueblo romano y la perpetuidad de su *maiestas*. Es fácil de reconocer ese «movimiento en cascada» desde el imperio a los *regna* y *civitates,* epitomizado con precisión y fuerza por las máximas *Rex imperator in regno suo* y *Civitas sibi princeps.*

A pesar de todo, la perpetuidad de los reinos y comunidades que «no reconocían superior» descansaba en algo más que la mera transferencia y

---

Andrés de Isernia, sobre *Feud.* II, p. 52 *(De prohib. feudi alien.)*, rubr., fol. 231[v]: «Imperium quidem a Deo est: ideo dicitur divina gratia». Otto de Freising, *Chronica*, IV, prol., ed. Hofmeister, pp. 181, 15, se pregunta *quo iure* los gobernantes ejercen el poder, a lo que responde: «ex ordinatione Dei et electione populi». Sobre algunas opiniones de los canonistas, véase *supra*, n. 53, e *infra*, capítulo VII, n. 25; y, para otras declaraciones afines, Gierke, *Gen. R.*, III, p. 570, n. 140.

[55] Que el imperio, como cada reino, había sido establecido «auf eine vom Papst an sich unabhängige Grundlage» lo ha reconocido también Kempf, *Innocenz III.*, pp. 226 ss. Por otra parte, la famosa formulación del papa Inocencio IV: «Papa habet imperium a Deo, imperator a populo» (Gierke, *Gen. R.*, III, p. 570, n. 142), dio al emperador un poder completamente profano y separado de Dios –a no ser que fuera consagrado por la Iglesia–. Sin embargo, la desvalorización de las consagraciones imperiales y reales, a resultas de las muchísimas y frecuentes evoluciones y tendencias de pensamiento tan heterogéneas (véase *infra*, cap. VII, n. 1), está íntimamente relacionada también con la prominencia del pueblo. Véase Inocencio IV, *Apparatus*, al c. 1 X 1, 7, n. 2 (Lyon, 1578), fol. 57[v].

[56] Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 6, fol. 46: «... nam ipsa respublica maiestatem habet ad instar populi Romani, cum libera sit et ius habeat creandi regem».

secularización de la idea del imperio. La doctrina de la perpetua identidad de las formas a pesar de los cambios, que ya había sido utilizada por los primeros glosadores sin el apoyo de los conceptos aristotélicos, adquirió más fuerza en las obras de los posglosadores en virtud de las máximas aristotélicas. Baldo, por ejemplo, cuando hablaba del emperador de antaño como señor de «provincias», que ahora se habían convertido en reinos independientes, señalaba:

> Ahora, sin embargo, las disposiciones del mundo han cambiado, como dice Aristóteles en *De caelo et mundo*, no en el sentido de que el *mundo* se generará y corromperá, sino en el de sus propias disposiciones: y no hay nada perpetuo bajo el sol. La causa de la corrupción es *per se* el tiempo... y aunque el imperio sea para siempre, no permanece en el mismo estado porque vive en continuo movimiento...[57].

Baldo suponía una duración relativamente permanente del mundo que existía «para siempre», aunque cambiasen sus disposiciones y fuesen susceptibles de corrupción y generación. En este caso, Baldo aplicaba la doctrina de la duración permanente al *imperium quod semper est;* pero utilizaba también el mismo argumento en relación con el bien común y el fisco en general, cuando decía que «no pueden morir» y que ambos eran «algo eterno y perpetuo respecto de su esencia, aunque sus disposiciones cambien a menudo»[58]. Sus formulaciones se volvían algo más atrevidas cuando se trataba de la perpetuidad de los reinos y de los pueblos.

> Un reino no sólo contiene en sí el territorio material, sino también las gentes del reino, porque esos pueblos colectivos forman el reino... y esta *universitas* o república del reino nunca muere, porque una república continúa existiendo incluso después de que los reyes han sido desterrados. Pues la república no puede morir *[non enim potest respublica mori]*; y por esa razón se dice [*D.* 2, 3, 4] que la «república no tiene heredero», porque

[57] Baldo, *Consilia*, I, p. 328, n. 8, fol. 103: «Nunc autem dispositiones mundi mutatae *sunt*, ut ait Aristoteles in *coeli et mundi*, non utique mundus generabitur et corrumpetur, sed dispositiones ipsius: et nihil perpetuum sub sole. Corruptionis enim causa per se est tempus, IV, *Physicorum*. Licet imperium semper sit, in Auth. quomodo oportet episc. §. fi [*Nov.* 6, epil.; *supra*, n. 45], tamen non in eodem statu permanet, quia in continuo motu et perplexa tribulatione insistit, et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum...». La referencia a Aristóteles está en *De caelo et mundo*, I, 280a, 19-23: οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ. Sobre el texto latino (citado *verbatim* por Baldo) y la interpretación de santo Tomás, véase santo Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros de Caelo et Mundo*, I, lect. 23, ed. Spiazzi (Turín y Roma, 1952), pp. 110 y 112. Véase, además, Aristóteles, *Física*, IV, 12, 221b, 1: φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' αὑτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος; también 221a, 30 ss.: καὶ γηράσκοι πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου.

[58] Baldo, *Consilia*, I, p. 271, n. 3, fol 81v (véase *supra*, capítulo IV, n. 292): «respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur».

> vive para siempre en sí misma, y según dice Aristóteles: «El mundo nunca muere, sino que las disposiciones del mundo mueren, cambian y alternan, y no se mantienen en el mismo estado»[59].

Nos encontramos ante una nueva versión del problema de una «verdad doble». No hay ninguna razón para dudar de que Baldo, de manera absolutamente sincera, no hubiera titubeado en admitir en el confesionario la creación del mundo, y negar su eternidad. Sin embargo, desde un punto de vista jurídico, necesitaba la hipótesis heurística de una perpetuidad infinita, y resultaba evidente cuán útil les eran las nociones aristotélicas a él y, en general, a todos los juristas que, sobre una base totalmente diferente de la de los filósofos, defendían la perpetuidad de los cuerpos políticos y la inmortalidad de las *personas fictas*. Por estas mismas razones, la doctrina de la inmortalidad y continuidad de los géneros y las especies era prácticamente indispensable, puesto que a los juristas les resultaba muy conveniente identificar los cuerpos corporativos inmortales, y otros colectivos, con especies. Una ley del *Digesto* advertía claramente del peligro de hacerle a un *municipium* usufructuario de alguna propiedad, porque cualquier usufructuario colectivo tendía a usufructuar «perpetuamente». Cuando Odofredo glosó esta ley, comentó que «un *municipium* no puede morir fácilmente salvo en el Día del Juicio Final», porque «los géneros no pueden perecer»: *genera perire non posunt*[60]. Odofredo, que murió en 1265, no podía pretender referirse a Aristóteles. Sin embargo, Baldo, en su glosa al instrumento de la Paz de Constanza de 1183, utilizó un lenguaje más refinado, desde el punto de vista filosófico, cuando escribía «que algo que es universal no puede perecer por la muerte, de la misma manera que el hombre en su especie no muere»[61]. En resumen, en el

---

[59] Baldo, *Consilia*, III, p. 159, nn. 3, 5, fol. 45v: «Nam regnum continet in se non solum territorium materiale, sed etiam ipsas gentes regni, quia ipsi populi collective regnum sunt… Et etiam [non moritur] universitas seu respublica ipsius regni, quae etiam exactis regibus perseverat. Non enim potest respublica mori, et hac ratione dicitur, quod respublica non habet heredem, quia semper vivit in semetipsa…, sicut dicit Aristoteles: mundus non moritur, sed dispositiones mundi moriuntur, et mutantur, et alternantur, et non perseverant in eadem qualitate». Véase lo dicho anteriormente, n. 57, y también Aristóteles, *Meteorologica*, I, 14, 352b, con un comentario de santo Tomás, ed. Spiazzi, pp. 459 ss.; también para el texto latino.

[60] Véase *D.* 7, 1, 56, y, sobre Odofredo, a Gierke, *Gen R.*, III, p. 365, n. 43. El derecho romano, al restringir el usufructo de una ciudad a cien años para evitar la perpetuación («Periculum enim esse videbatur ne [usufructus] perpetuus fieret»), previno, por así decirlo, los anhelos de Enrique VIII; porque este rey hizo el desagradable descubrimiento de que las custodias de tierras a favor de corporaciones –cofradías, fraternidades, comunidades, y demás– formaban un gran peligro y amenaza de enajenación perpetua, porque de ellas «surgían al rey… lo mismo pérdidas que inconvenientes… como en el caso en que las tierras se enajenaban a las *manos muertas*». Cfr. Maitland, *Sel. Ess.*, p. 214.

[61] Baldo, *Liber de pace Constantiae* (siguiendo a los *Libri feudorum* y los *Extravagantes* imperiales del *Corpus iuris civilis* [Venecia, 1584] IV, Apéndice, pp. 159 ss.), v. *Nos Romanorum*, p. 161C: el emperador [Federico I] «vult istam pacem esse perpetuam, id est, quamdiu fides servetur… vel per praesentem mundi aetatem, et futuram et sine praefinitione temporis, quia

siglo XIV los dogmas aristotélicos relativos a la perpetuidad estaban íntimamente engranados en el pensamiento legal. No es de extrañar, por tanto, que Padua y los juristas en general –principalmente, al parecer, por deformación popular– fueran notorios y tuvieran mala reputación por su «averroísmo»[62].

Resumiendo, la continuidad del pueblo y del Estado provenía de muchas fuentes, y puede decirse, en general, que la teoría seguía a la práctica existente. Sin depender de visiones filosóficas más amplias, la técnica administrativa del Estado desarrolló sus propios patrones de continuidad. La teoría, sin embargo, resultó válida en otros aspectos. La *lex regia* afirmaba la perpetuidad del pueblo romano[63] y transfiriendo esa afirmación a otros pueblos, la perpetuidad de todos y cada uno de los pueblos puede decirse que se confirmaba legalmente. Finalmente, las doctrinas aristotélicas y averroístas trajeron consigo una conciencia de la perpetuidad «natural» en un sentido filosófico, por la cual el dogma relativo a la eternidad de los géneros y las especies resultó ser especialmente útil a los abogados que defendían, por razones puramente jurídicas, la continuidad de los cuerpos colectivos y la inmortalidad de los universales y especies jurídicas.

Imperator facit hanc pacem nomine sedis, non nomine proprio tantum: et imperium non moritur...» (para el *nomine proprio*, sobre la base del c. 14 X 1, 29, véase *infra*, cap. VII, nn. 232 y ss.). Luego, hacia el final de la misma y larga glosa (162D), Baldo, declara: «Item quia quod universale est non potest morte perire, sicut homo in genere non moritur».

[62] Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (Múnich, 1936), II, pp. 239 ss., y 261 ss., descubrió, de hecho, a dos profesores averroístas de Bolonia a principios del siglo XIV, Tadeo de Parma y Angelo d'Arezzo, profesores ambos de filosofía en la Facultad de Arte de Bolonia, y llegó a la conclusión (pp. 270 ss.) de que la primera célula del averroísmo académico en Italia debe buscarse en la antigua fortaleza de los estudios jurídicos, en la propia Bolonia, antes de extenderse a Padua (también la pp. 240 ss.). Sobre el problema y las publicaciones más tardías sobre el tema, véase Ch. J. Ermantiger, «Averroism in Early Fourteenth Century Bologna», *Mediaeval Studies* XVI (1954), pp. 35-36. Petrarca, también, en su lucha contra los averroístas (cfr. Grabmann, p. 240, n. 4; Eppelsheimer, *Petrarca*, p. 194, n. 6; P. O. Kristeller, «Petrarch's Averroists», *Bibl. d'Humanisme et Renaissance*, XIV [1952], pp. 59-65), fustiga a los juristas de Padua. Sin embargo, la irritabilidad extrema de Petrarca contra los filósofos escolásticos, teólogos, juristas, físicos, y los no humanistas en general es bien conocida, y su facilidad para llamar «averroísta» a cualquiera que estuviese en desacuerdo con él tiene sus equivalentes entre las costumbres modernas. El testimonio de Petrarca, por tanto, es de un valor dudoso. Sin llegar a negar la posibilidad de que el averroísmo tuviera partidarios también entre los abogados (y los hallazgos de Grabmann podrían apoyar esta sugerencia), me parece, no obstante, que los juristas, cuando desarrollaban y exageraban sus doctrinas corporativas, puede que muchas veces hayan sido confundidos y clasificados erróneamente como «averroístas» simplemente porque estas doctrinas rememoraban los dogmas tabú. Esto es así con respecto a la eternidad del mundo y las especies, de lo cual los propios juristas eran del todo conscientes (véase *supra*, n. 18, sobre Ángel de Ubaldis); también es verdad con respecto a la unidad del intelecto (véase *infra*, cap. VIII, n. 71); y también sería fácil extraer de sus escritos el dogma de la verdad doble; lo que es verdadero filosóficamente puede no serlo jurídicamente (véase *supra*, la p. 268); también Bartolo, al *D.* 48, 19, 16, 10 [*más adelante*, nn. 64, 89]; Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 365 ss.). Por consiguiente, debemos tener cuidado con las generalizaciones relativas a «los juristas averroístas». No toda persona que utiliza los términos «subconsciente» o «complejo» es filosóficamente un seguidor de Freud o Jung.

[63] Véase *supra*, nn. 53 ss.

Aunque probablemente resultaría provechoso, sería de todos modos complicado y agotador el intentar elaborar un cuadro de concordancias entre el pensamiento escolástico y el jurídico, o el aventurar una decisión sobre si las nociones filosóficas que los juristas utilizaban de forma indiscriminada para definir sus abstracciones jurídicas (las formas, especies, géneros, universales y demás) reflejaban una escuela fácil de determinar, como la nominalista u otra semejante, según se ha sugerido en alguna ocasión[64]. En cualquier caso, es indudable que los juristas acudían frecuentemente al vocabulario de la filosofía escolástica, y que se movían libremente entre las fronteras de la teología, la filosofía y la jurisprudencia, y aplicaban, con mayor o menor eclecticismo, la matriz escolástica para expresar sus propias ideas. Desde la perspectiva del lenguaje y del contenido, por ejemplo, las personas «ficticias» o «intelectuales» de los juristas son difíciles de distinguir de aquellos Universales que los nominalistas gustaban de llamar *fictiones intellectuales*[65]. *Además*, la doctrina de la perpetua «identidad a pesar del cambio» de una comunidad –por ejemplo, Bolonia– puede interpretarse como referente al *eidos* de Bolonia, que era distinta de la ciudad material en un momento dado, y estaba separada tanto de los ciudadanos que vivían en aquel momento dentro de las murallas de Bolonia como de los ladrillos que entonces componían la propia muralla. Debemos también tomar en consideración la gran facilidad con la que los filósofos que siguieron a Duns Escoto formaban nociones abstractas tales como la *Socratitas* para designar el principio de individuación por el cual el «hombre» genérico se convertía en el Sócrates individual. Aunque los juristas dependían muy poco de los escotistas, también crearon algo parecido. Pues entre la *communitas* o *universitas* genérica, por un lado, y la comunidad individual de Bolonia compuesta de ciudadanos mutables y edificios perecederos, por otro, surgía una tercera entidad diferente de ambas, una entidad que era inmaterial e invariable, aunque no carente de individuación; que existía (por así decir) en un *aevum*, y que debía haber sido llamada más propiamente *Bononitas* o «Bolonidad», si los juristas no hubiesen preferido hablar de la *universitas* corporativa –es decir, la persona jurídica o comunidad personificada de Bolonia. En cualquier caso, aquella *Bononitas* corporativa, aunque incorpórea,

[64] Es probablemente correcto, aun cuando Gierke, *Gen R.*, III, pp. 281, 365 ss., 425 ss., y *passim*, indica la afinidad con los dogmas nominalistas; pero como el propio Gierke señala (pp. 365 ss.), las nociones jurídicas no coinciden exactamente con las escolásticas, y Bartolo (al *D.* 48, 19, 16, 10, n. 3, fol. 228^v), al referirse a los *philosophi et canonistae*, deja perfectamente claro el que una «ficción» jurídica no es idéntica a una «noción» filosófica.

[65] Überweg-Baumgartner, pp. 579, 601; también la 322.

representaba, al igual que los ángeles, las especies y la individuación simultáneamente[66].

Puede mencionarse entre paréntesis que las personificaciones de las comunidades, ciudades y reinos creados por la especulación jurídica no eran simplemente un resurgimiento de aquellas personificaciones toponímicas de la Antigüedad clásica que habían quedado rezagadas en las miniaturas de los manuscritos carolingios, otonienses o incluso posteriores[67]. De hecho, las personificaciones jurídicas de ciudades y países no eran en absoluto idénticas a sus augustas predecesoras de los cultos clásicos. Las diosas clásicas de las ciudades, adornadas con una corona o halo mural, todavía pertenecían en un sentido amplio al estrato del antiguo antropomorfismo: eran el *genius* de una ciudad y podían reclamar inmortalidad y perpetuidad por el simple hecho de ser diosas. Sin embargo, las personificaciones de los juristas eran ficciones filosóficas que pertenecían al campo de la especulación. Las ciudades, en vez de recibir, como las diosas antiguas de las ciudades en sus epifanías, un cuerpo visible, estaban, de hecho, desprovistas de su cuerpo visible y el pensamiento jurídico sólo les otorgaba uno invisible. Es cierto que este cuerpo invisible era inmortal y perpetuo; pero era inmortal no porque fuese el cuerpo de una diosa, sino precisamente por ser invisible: por ser el cuerpo de un ser inmaterial. Por ello, los juristas estaban lejos de resucitar las personificaciones «antropomórficas» clásicas; en vez de ello, crearon, muy de acuerdo con el esquema del pensamiento medieval, lo que podríamos llamar personificaciones «angelomórficas». En otras palabras, las corporaciones jurídicas eran comparables, desde un punto de vista estructural, con los ángeles cristianos, más que con las diosas paganas.

Baldo, en su glosa a la Paz de Constanza, describió la ciudad como «algo universal que no puede perecer por la muerte», y comparó a «aquel universal» con el género o la especie del hombre, que tampoco muere[68].

---

[66] Sobre la *Socratitas*, véase Harris, *Duns Scotus*, II, p. 20, n. 3: «Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia quae Socratitatem sustinet in Socrate, nunquam est nisi in Socrate, vel quae est in aliqui alio individuorum». Lo que Escoto parece querer decir (véase Harris, *loc. cit.*) es la «colección» de objetos materiales concretos y de lo universal de la «imagen» o «especie inteligible». Véase, por ejemplo, Baldo, al c. 3 X 1, 31, n. 14 (*In Decretalia*, fol. 126), y su definición de *universitas:* «Omnis universitas dicitur corpus, quia compositum et aggregatum, ubi corpora sunt tanquam materia; dicitur autem forma, id est, formalis status [véase *supra*, n. 49]... Est igitur collegium imago quaedam quae magis intellectu quam sensu percipitur [*D.* 41, 3, 30; 4, 2, 9, 1; c. 53 X 5, 39]». O véase, sobre el estrato intermedio entre el género y el individuo concreto, Baldo, al c. 3 X 2, 12, n. 15 (*In Decretalia*, fol. 178): «Est autem universale quod non distinguitur in species dialectico modo assumptas, sed in res. Generale autem est id, quod habet species sub se...». En otras palabras, el *universale* y la *universitas* son, en la filosofía legal, ellos mismos una especie que se halla por encima de las cosas en las que se individualiza, pero que se ordena debajo del *generale*, que es a su vez divisible en especies. Debe dejarse, sin embargo, al especialista la tarea de analizar la terminología jurídica y compararla con la de la filosofía escolástica.

[67] Véase, *supra*, cap. III, n. 88.

[68] Baldo, *De pace Const.*, p. 162D (*supra*, n. 61).

Es posible que el término «algo universal» *(quoddam universale)* evocase asociaciones con los Universales también inmortales del lenguaje filosófico; pero el verdadero significado en el lenguaje jurídico del término *universale* no era nada ambiguo: era sinónimo del término técnico general que los primeros glosadores definían como «un conjunto o colección de una pluralidad de personas en un cuerpo»[69]. Sobre esta base, Bartolo podía mantener que «el mundo entero es una suerte de *universitas*», por no hablar de los reinos y las ciudades[70]. A su vez, Baldo podía definir a un *populus* como «una colección de hombres en un cuerpo místico»[71], o llamar a un *regnum* «un todo cuyas partes contienen íntegramente tanto a las personas como a las cosas»[72], o referirse brevemente a «una persona universal»[73]. Pues interpretar a un colectivo abiertamente como una «persona» era algo que sugería el propio derecho romano, que en aquel pasaje tan frecuentemente citado de la *lex mortuo* (*D.* 46, 1, 22) llamaba a una municipalidad, tribunal, o gremio –y, bajo ciertas condiciones, incluso a una herencia– «una persona»[74].

La idea general subyacente era prácticamente la misma cuando Andrés de Isernia comparaba la *patria* con un *collegium* eclesiástico[75]. Pues, incluso antes de que los civilistas hiciesen sus deducciones y personificasen

---

[69] Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 193 ss.

[70] Bartolo, al *D.* 6, 1, 1, 3, fol. 204: «[El emperador es el señor del mundo] Nec obstat quod alii sunt domini particulariter, quia mundus est universitas quaedam; unde potest quis habere dictam universitatem, licet singulae res non sint suae». Cfr. Woolf, *Bartolus*, p. 22, n. 3; cfr. pp. 123 ss., sobre las tres clases de *universitates*.

[71] Baldo, al *C.* 7, 53, 5, n. 11, fol. 73v: «[populus] debet intelligi de hominibus collective assumptis... Unde populus proprie non dictur homines, sed hominum collectio in unum corpus mysticum, et abstractive assumptum, cuius significatio est inventa per intellectum». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 432.

[72] Baldo, *Consilia*, I, p. 333, n. 1, fol. 105: «regnum quoddam totum suas partes integraliter continens tam in personis quam in rebus, sicut omne nomen collectivum populorum et territorii».

[73] Baldo, al *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80v: «Est et quaedam persona universalis... ut populus [*lex mortuo: D.* 46, 1, 22; cfr. la nota próxima], et haec persona similiter loco unius habetur, et individuum corpus reputatur».

[74] *D.* 46, 1, 22: «... quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas».

[75] Andrés de Isernia, al *Feud.* II, p. 52 (De prohib. feudi alien. Loth.), n. 1, fol. 232: «Princeps est pater patriae, dicit Seneca primo *de clementia* [1, 14, 2] ergo illorum, qui sunt in patria, idest subditorum sicut arguit ipse [Séneca] secundo *de ira* [2, 31, 7]: "nefas est nocere patriae, ergo civi quoque", non enim est patria, nisi homines agentes in ea: sicut Ecclesia possidet et collegium, idest clerici et illi qui sunt in collegio...». Aunque Andrés de Isernia admite que *patria* no es nada más que los seres humanos que la desempeñan, defiende, sin embargo, el carácter corporativo de *patria* y sus ciudadanos, y lucha contra la atomización de su cuerpo; véanse sus comentarios sobre *Feud.* II, 27 *(De pace tenenda)*, n. 9, fol. 162r-v, donde arguye, contra la opinión de Séneca, *(De ira, loc. cit.)* «quod unus homo de patria est pars patriae», y declara: «Hoc iuristae non recipiunt, nisi quando universitas redigitur ad unum [*D.* 3, 4, 7, 2; véase más adelante, n. 96]... Dividere ergo patriam in tot partes quot homines habet, concisio est, non divisio». Isernia reproduce probablemente la doctrina de su paisano Rofredo de Benevento, quien manifestaba que «universitas est quoddam individuum, unde partes non habet», ya que, según Aristóteles, un individuo es indivisible; véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 204; también más adelante, n. 89.

la *universitas*, ya los canonistas habían aplicado la noción jurídica de *universitas* a los varios *collegia* eclesiásticos –cabildos, congregaciones y demás– y también a la Iglesia entera. Siendo la Iglesia universal una *universitas fidelium* según las más antiguas definiciones, también era, desde el punto de vista jurídico, una *universitas* sin limitaciones; y mediante la fusión con el concepto organológico de *corpus mysticum* por un lado, y con las designaciones antropomórficas de la Iglesia como *mater* o *sponsa* por otro, es posible que la tentación de personificar el colectivo eclesiástico, también en el ámbito jurídico, se hubiese presentado en una época temprana[76]. En cualquier caso, la tendencia general de tratar a los varios *collegia* eclesiásticos como si fuesen verdaderas personas, susceptibles de ser castigadas y excomulgadas, debía haber estado muy extendida cuando Inocencio IV creyó necesario definir claramente el carácter de aquellas «personas» colectivas. En el Concilio de Lyon prohibió la excomunión de una *universitas* o *collegium*, y más tarde interpretaría este acto y lo justificaría alegando que las *universitates* como, por ejemplo, un cabildo, un pueblo, o una tribu, eran sólo «nombres del derecho» y no de personas, y que los nombres no pueden ser objeto de excomunión. Señaló que una *universitas* era una persona sin cuerpo, un puro *nomen intellectuale* y una cosa incorpórea que, como subrayarían los canonistas posteriores, no podía ser condenada, porque carecía de alma; ni decapitada, porque carecía de cuerpo[77]. Por tanto, la *universitas* personificada era sólo una imaginaria «persona representada» *(persona repraesentata)* o una «persona ficticia» *(persona ficta)*.

Aunque la afirmación de Inocencio IV[78] sobre la *universitas* como *persona ficta* se había hecho en un sentido negativo, la definición en sí creó o articuló algo muy positivo: la posibilidad de tratar a toda *universitas* (es decir, toda pluralidad de hombres reunidos en un cuerpo) como una persona jurídica, y de distinguir claramente a esa persona jurídica de cualquier otra persona natural dotada de cuerpo y alma, y aun de darle el tratamiento jurídico de persona a una pluralidad de individuos. El hecho de que esta persona corporativa fuese ficticia no le restaba nada de su valor, especialmente de su valor heurístico; además, la palabra ficción, en sí, no era necesariamente derogatoria. Recordemos que los nominalistas designaron a los Universa-

---

[76] Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 248, 253, 278, y *passim*.

[77] *Ibid.*, 280 ss. Véase Inocencio IV, *Apparatus*, al c. 57 X 2, 20 (correspondiéndose más tarde con c. 2 VI 2, 19), n. 5, fol. 176ᵛ («cum collegium in causa universitatis fingatur una persona»); c. 53 [52] X 5, 39, nn. 1-3, fol. 364; y (el mismo título) c. 64, n. 3 (la propia decretal de Inocencio IV *Romana Ecclesia*, que se corresponde más tarde con c. 5 VI 5, 11), fol. 367ᵛ. Los pasajes pertinentes del casi inaccesible *Apparatus* de Inocencio IV los ha hecho asequibles de un modo muy satisfactorio I. Th. Eschmann, O. P., «Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas, I., St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia: Ceterum*», *Mediaeval Studies* VIII (1946), 1-42, esp. la 8 ss., 29 ss.

[78] Esta definición de Inocencio IV tenía ciertos antecedentes que han sido señalados por el propio Gierke: véase, por ejemplo, *Gen. R.*, III, p. 204.

les, en un sentido descriptivo, como *fictiones intellectuales*[79]. El mismo santo Tomás, siguiendo a san Agustín, definiría la «ficción», en un sentido marcadamente positivo, como *figura veritatis*[80]. Y Baldo, explicando glosas de Accursio y Bartolo, declaró al fin, tergiversando ligeramente una doctrina aristotélica, que «la ficción imita a la naturaleza. Luego, la ficción tiene un lugar únicamente allí donde la verdad reside»[81].

Lo que nos interesa aquí, sin embargo, es solamente el problema de la continuidad. Es significativo el hecho de que fue precisamente este problema lo que impulsó a Inocencio IV a decidir del modo más enfático que la *universitas* era una persona intelectual que no puede morir, y no una persona real. De ahí que una excomunión que se extendía a un cuerpo corporati-

---

[79] Véase lo dicho anteriormente en la nota 65.

[80] *Summa theol.*, III, q. 55, a. 4, ad. 1, que cita a san Agustín, *De quaestionibus Evangelistarum*, II, c. 51, *PL*, XXXV, 1362: «non omne quod fingimus, mendacium est;... cum autem fictio mostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua *figura veritatis*. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figurate dicta sunt, mendaci deputabuntur».

[81] Baldo, al *D.* 17, 2, 3, n. 2, fol. 120ᵛ: «Nam ex hoc dicto glossae [sc. glos. ord.] nota quod ibi demum habet locum fictio, ubi est possibile quod habeat locum veritas». Baldo se refiere entonces a un pasaje de la ley de adopción (*D.* 1, 7, 16; véase también *Inst.*, 1, 11, 4), «ubi textus dicit quod fictio imitatur naturam», y, en resumidas cuentas, dice: «Fictio ergo imitatur naturam. Ergo fictio habet locum, ubi potest habere locum veritas». La ley de adopción a la que se refiere dice: «Adoptio enim in his personis locum habet in quibus etiam natura potest habere». En su propia glosa al *D.* 1, 7, 16, fol. 38ᵛ, Baldo manifiesta (citando ahora, de hecho, a Aristóteles, *Física*, II, 2, 194a21): «*Ars naturam imitatur* inquantum potest», a lo que él agrega una *additio*: «Nota quod fictio naturae rationem atque stylum imitatur». Véase también Bartolo, al *D.* 17, 2, 3, fol. 139, así como la *Glos. ord.*, a esta ley, v. *nominibus*. Bastante interesante resulta también Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXXIV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 27ʳᵃ, quien prueba que la alquimia es permisible: «Cum ergo ars imitetur naturam (*D.* 1, 7, 16), non videntur isti alchimistae peccare...». Véase también *Consilia*, XCIV, n. 8, fol. 33ʳ: «sic in natura videmus quod ars imitatur (*Inst.* 1, 11, 4)». También Cino de Pistoia, al *C.* 7, 37, 3, n. 5, fol. 446ʳᵃ, pide que «civiles actus naturam habeant imitari».

Obviamente, la fórmula jurídica *Fictio imitatur naturam* ha de contemplarse en relación con todo el conglomerado de nociones, tales como *ars simia naturae, ars simia veri*, y el *ars naturam imitatur* aristotélico, tópicos tan significativos del arte renacentista como de la cultura en general; véase, sobre el tema, E. Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna, 1948), pp. 524 ss.; H. W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance* (Studies of the Warburg Institute, XX, Londres, 1952), pp. 287 ss. «Imitar» no se utiliza únicamente en un sentido despectivo, como lo hacía Dante, *Inf.*, XXIX, p. 139 (el falsario Capocchio confiesa: *fui di natura buena scimia*); el propio Dante llama al arte (*Inf.*, XI, p. 105) «por así decirlo, el nieto de Dios», porque, según Aristóteles, «el arte imita a la naturaleza», y Jean de Jandun lo denomina «el imitador de Aristóteles y Averroes» (Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 239). Respecto a «ficción», podríamos recordar la definición de *officium poetae* que hace Petrarca: revelar y glorificar la verdad de las cosas que se entretejen en la urdimbre de una nube decorosa de ficción («veritatem rerum decora velut figmentorum nube contextam»); véase A. Hortis, *Scritti inediti di Francesco Petrarca* (Trieste, 1874), p. 33, n. 1; Burdach, *Rienzo*, pp. 509 ss.; y sobre la dependencia de Macrobio (*Saturnalia*, 5, 17, 5; véase también el escolio a Horacio, *Ad Pisones*, 119), E. H. Wilkins, «The coronation of Petrarch», *Speculum* XVIII (1943), p. 175. Los juristas no sólo coincidieron con las teorías artísticas y literarias, sino que es posible que hubieran ejercido incluso la función de descubridores, ya que se embarcaron en esta teoría –que provenía de la leyes de adopción romanas– mucho más temprano que otros. De todos modos, el hasta ahora aparentemente inadvertido cabo suelto no debe desdeñarse.

vo entero, en vez de reservarse a los individuos culpables, terminaría afectando también a aquellos hombres inocentes que se uniesen en una fecha posterior a la *universitas* como miembros subrogados *(subrogati)*[82]. Se trata de una simple aplicación al futuro de la usual doctrina de la «identidad a pesar de los cambios», que en general se refería más al pasado; y los juristas posteriores argumentarían, por consiguiente:

> La *universitas es* la misma hoy que lo que será dentro de cien años... Si, por tanto, dijésemos que una *universitas* puede delinquir, incluiríamos a los niños, los infantes, las mujeres y gentes afines, lo cual sería absurdo; y por esta razón Inocencio IV concluyó que una *universitas* no puede ser excomulgada[83].

Las implicaciones son evidentes: la *universitas* prospera con la sucesión; está definida por la sucesión de sus miembros; y en virtud de su autorregeneración, la *universitas* no muere y es perpetua; y, como dice Bartolo: «Nada puede ser perpetuo en este mundo... salvo por la vía de la sustitución»[84].

En una escala mucho más amplia, y en un contexto totalmente diferente, santo Tomás definió el problema de la sucesión dentro del *corpus mysticum.* Comenzaba por distinguir entre el cuerpo místico de Cristo y el cuerpo natural del hombre. En el cuerpo humano, decía santo Tomás, los miembros están presentes «todos a la vez», mientras que en el cuerpo místico los miembros se acumulan gradualmente en una sucesión permanente, «desde el principio del mundo [desde luego, ya Adán pertenecía al *corpus mysticum* eclesiástico] hasta el fin del mundo». Por tanto, ese cuerpo místico abarca no solamente a aquellos que se encuentran ahora en el redil, sino también a aquellos que potencialmente pudieran unirse al redil ahora o en el futuro; es decir, se extiende tanto a las futuras genera-

[82] En esta decretal, publicada en el Concilio de Lyon (c. 5 VI 5, 11, ed. Friedberg, II, 1095), Inocencio IV declaraba su intención de hacer imposible el comprometimiento de las almas «quod exinde sequi posset, quum nonnumquam contingeret innoxios huiusmodi sententia irretiri». El comentarista de la decretal fue, en este caso, el propio Inocencio IV, cuya opinión ha sido discutida por Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 280 ss. La *Glosa ordinaria* al *Liber Sextus*, escrita por Johannes Andreae, ponía de relieve verdaderamente (al c. 5 VI 5, 11, rubr.) que, en el caso de excomunión de un *collegium*, «illi qui erunt postea subrogati, debent se tenere pro excommunicatis». El problema de los *subrogati*, sin embargo, parece haber sido una idea que vino después; porque la propia decretal sólo piensa en los miembros que componen el *collegium* en ese momento, entre los cuales pudiera haber hombres inocentes. Véase la nota 84.

[83] Véase, por ejemplo, Pedro de Ancharano (h. 1330-1416), al c. 53 X 5, 39, n. 8 (*In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bolonia, 1631), p. 231: «Item, eadem est universitas hodie, quae erit usque ad centum annos, ut l. proponebatur. ff. de iud. [*D.* 5, 1, 76]. Si ergo diceremus universitatem posse delinquere, includerentur isti [pueri, *infantes*, mulieres, et *similes*], quod esset absurdum. et ex his rationibus concludit In[nocentius] quod universitas non possit excommunicari». Estos argumentos, desde luego, se repetían continuamente.

[84] Véase *supra*, n. 18, sobre Bartolo, al *D.* 8, 2, 33, n. 1, fol. 222.

ciones todavía no nacidas de cristianos, como a los paganos, mahometanos o judíos aún no bautizados, puesto que el cuerpo místico de Cristo, esto es, la Iglesia, crece no sólo por naturaleza, sino también por la gracia[85]. Lo que santo Tomás decía no era nada nuevo; pero su ingeniosa formulación dejaba muy claro que el *corpus mysticum* estaba compuesto no sólo de aquellos que vivían simultáneamente en el *oikumene* eclesiástico y dentro de un espacio universal, sino que abarcaba también a los miembros pasados y futuros, actuales y potenciales, que se seguían el uno al otro sucesivamente en un tiempo universal. Es decir, que no sólo la pluralidad de hombres que vivían juntos en una comunidad formaban un «cuerpo místico», sino que la pluralidad corporativa también se alcanzaba en virtud de la sucesión de sus miembros.

El principio que se expresaba en la definición del *corpus mysticum* de la Iglesia universal de santo Tomás era aplicable, con ligeras variaciones, a cualquier *corpus mysticum* o a cualquier *universitas* grande o pequeña, eclesiástica o secular. Los canonistas recalcaron, una y otra vez, que la Iglesia de este u otro lugar o país seguiría siendo la misma Iglesia incluso si todos sus miembros hubieran muerto y hubieran sido sustituidos por otros; o que el *collegium* o cabildo de una catedral era «hoy el mismo que hace cien años, aunque las personas no fueran las mismas»[86]. Bracton también se unió a este coro de voces: «Aunque el abad o prior, monjes o canónigos mueren sucesivamente, la casa permanecerá hasta la eternidad»[87]. Recordemos que la *Glossa ordinaria* hacía la misma afirmación sobre la identidad de la Bolonia de hace cien años con la Bolonia presente y con cualquier Bolonia futura[88]. Bartolo argüía que esto también era cierto en lo referente a la *universitas scholarium*, la universidad[89]. Otros civilistas

---

[85] *Summa theol.*, III, q. 8, a. 3, concl.: «... haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad *esse naturae*, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius, neque etiam quantum ad *esse gratiae*... Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod in potentia...». Esta definición se repitió muchas veces; véase, por ejemplo, Jacobo de Viterbo, *De regimine Christiano*, c. 3, ed. H.-X. Arquillière, *Le plus ancient traité de l'Église* (París, 1926), p. 110.

[86] Véase, por ejemplo, Gierke, *Gen. R.*, III, p. 277, n. 92.

[87] Bracton, fol. 347b, ed. Woodbine, IV, p. 175: «Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit».

[88] Véase *supra*, n. 48.

[89] Bartolo, al *D.* 48, 19, 16, 10, v. *nonnunquam*, fol. 228v, hace de él el principal argumento contra los nominalistas, que afirmaban «quod totum non differt realiter a suis partibus», y que, en consecuencia, «nil aliud est universitas scholarium quam scholares». Bartolo arguye en cambio (al igual que Andrés de Isernia antes que él; véase *supra*, n. 75), que «universitas representat unam personam, quae est aliud a scholaribus seu ab hominibus universitatis [referencia a *lex mortuo D.* 46, 1, 22], quod apparet: quia recedentibus omnibus istis scholaribus et aliis redeuntibus, eadem tamen universitas est. Item mortuis omnibus de populo et aliis subrogatis, idem est populus». El aspecto corporativo del *totum* habría sido admitido por los *philosophi et canonistae*, a quienes Bartolo contradice, si bien admitía su «verdad filosófica»; pero Bartolo convierte el

mantenían que cada *populus* o *universitas* «era el mismo de hace mil años, porque los sucesores representan la misma *universitas*»[90]. Desde luego, es cierto que las comunidades menores no podían reclamar –como lo hacía el *corpus mysticum* de la Iglesia universal– su identidad desde la creación del mundo; pero podían reclamar su identidad dentro del tiempo desde su propia creación o fundación hasta el fin del mundo o hasta cualquier otro tiempo prácticamente ilimitado. Por ejemplo, Baldo llamó al Imperio romano «esta *magna universitas* que comprende a todos los fieles del Imperio, tanto de la presente época como de la sucesiva posteridad», y, evidentemente, incluía de modo implícito también el pasado[91]. Quizá el Imperio podía también reclamar, como la Iglesia, una universalidad en el espacio: «... que toda alma estuviese sujeta al príncipe romano», como proclamó el emperador Enrique VII[92]. Pero la universalidad de los cuerpos corporativos menores se hallaba restringida a la universalidad del tiempo, dependiendo de la antigüedad de cada caso concreto.

En otras palabras, el rasgo esencial de todo cuerpo corporativo no consistía en «una pluralidad de personas reunidas en un cuerpo» en el momento actual, sino que era esa «pluralidad» en sucesión reforzada por el tiempo y a través de la mediación del tiempo. Sería, por tanto, erróneo considerar las *universitas* corporativas simplemente como los *simul cohabitantes*, como aquellos que vivían juntos en el mismo momento[93]; pues se asemejarían, en el lenguaje de santo Tomás, sólo al cuerpo físico del hombre, cuyos miembros estaban presentes «todos a la vez», pero no formarían el genuino *corpus mysticum* tal como santo Tomás lo había definido. Por ello, la pluralidad sucesiva, o la pluralidad en el tiempo, era el factor esencial que engranaba a la *universitas* en la continuidad y la hacía inmortal.

Reconocemos ahora el fallo del concepto puramente organológico del Estado que contemplaba «la cabeza y miembros» tal como estaban representados en un momento dado, pero sin proyección más allá del presente,

---

elemento de la sucesión e identidad en el eje de su argumento, esto es, hace del tiempo la esencia de la «verdad jurídica», de la *fictio iuris* defendida por él.

[90] Gierke, *Gen. R.*, III, p. 365, n. 41, que cita a Alberico de Rosate (m. 1354): «populus, id est universitas cuiusque civitatis et loci... idem qui fuit retro mille annis, quia successores representant eandem universitatem».

[91] Baldo, *De pace Const.*, p. 161A, v. *universitas*, dice «de ista magna universitate (véase *supra*, n. 70), quae omnes fideles imperii in se complectitur tam praesentis aetatis quam successivae posteritatis...». Véase *supra*, n. 84.

[92] Enrique VII, en el edicto *Ad reprimenda* (*supra*, n. 41), también *MGH, Const.*, IV, 965, núm. 929: «... divina praecepta quibus iubetur quod omnis anima Romano principi sit subiecta». Cfr. la bula *Unam Sanctam*: «Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus... omnino esse de necessitate salutis». Mirbt, *Quellen*, 211, núm. 372.

[93] Ésta era la opinión de los glosadores tempranos, que intentaban definir el *collegium* haciendo la distinción entre *simul cohabitantes* y *non cohabitantes*; esto es, trataban de encontrar la esencia del *collegium* en el espacio, y no respecto al tiempo, y, en consecuencia, no vieron el punto esencial. Véase Gierke, *Gen. R.*, III, p. 193.

dentro del pasado y el futuro. El Estado puramente organológico se convirtió en «corporativo» solamente *ad hoc:* era «cuasicorporativo» a los propósitos de jurisdicción, tributación y administración»[94], o en momentos de emergencia nacional y de ferviente patriotismo, pero no era corporativo en el sentido de aquella perpetua característica de la *universitas.* Es decir, el concepto organológico por sí mismo –la analogía del Estado con el cuerpo humano de Juan de Salisbury– no había asimilado todavía de forma consciente el factor del tiempo ilimitado, que fue asumido sólo cuando el organismo estatal devino un «cuerpo» en el sentido jurídico del término: una *universitas* que «nunca muere». Por ello, no sorprende que la analogía organológica, tan importante como era en su calidad de etapa inicial en la época de la transición, se hiciese gradualmente prescindible desde la perspectiva filosófica, al ser reemplazada por el concepto corporativo de *universitas,* que comprende a la «cabeza y miembros» también en sucesión.

No puede negarse, sin embargo, que nociones como *patria* o *corpus morale et politicum* contenían también por inferencia el elemento de continuidad en el tiempo; pero a esta conclusión no se llegaría antes del siglo XIV, ni tampoco se racionalizaría el que un cuerpo místico, como el de la *patria* francesa, comprendiese no sólo a todos los franceses que vivían en el presente, sino también a todos aquellos que habían vivido en el pasado y que iban a vivir en el futuro. Es natural que debía pasar un poco de tiempo antes de que los descubrimientos de los juristas –la identidad en la sucesión y la inmortalidad jurídica de la corporación– comenzasen a ser asimilados y a combinarse con la idea del Estado como un organismo por siempre existente o con el concepto emocional de patria, y las expresiones de cariz nacional, como *La France éternelle,* «La Francia eterna», y otras semejantes, pertenecían, definitivamente, a un periodo posterior.

Para decirlo una vez más, el rasgo más significativo de los colectivos personificados y de los cuerpos corporativos era su proyección en el pasado y en el futuro, la preservación de su identidad a pesar de los cambios, y el hecho de que eran, por todo ello, inmortales desde el punto de vista jurídico[95]. La separación de la *universitas* corporativa de sus componentes individuales daba como resultado la relativa insignificancia de estos componentes mortales que en cualquier momento dado constituían el colectivo; eran poco importantes si se les comparaba con el cuerpo político inmortal en sí, que sobrevivía a sus elementos constitutivos y podía inclu-

---

[94] Post, «Quod omnes tangit», p. 223, cuyas observaciones sobre Inglaterra son válidas también para la Europa continental de ese periodo.

[95] Ke Chin Wang, «The Corporate Entity Concept (or Fiction Theory) in the Year Book Period», *LQR* LVIII (1942), p. 500, n. 13, y p. 504, n. 37, subraya, en su estimulante estudio, el punto de que «la continuidad no es una prueba esencial de la teoría de la ficción». Aun admitiendo que pueda haber teorías de la ficción no relacionadas con la «continuidad», debo decir, no obstante, que la *universitas* como persona ficticia es, esencialmente, un cuerpo que tiene continuidad.

so sobrevivir a su propia destrucción física[96]. Pero si aceptamos que la *universitas* y los miembros siempre cambiantes del cuerpo corporativo constituían una entidad inmortal, ¿qué pasa entonces con la «cabeza» del cuerpo político, que era, después de todo, un hombre individual mortal?

Si los factores tiempo, perpetuidad, o identidad a pesar del cambio, constituían un rasgo decisivo de los cuerpos corporativos, y si, además, los elementos presentes de un cuerpo corporativo eran relativamente poco importantes en comparación con la *universitas* inmortal como tal, entonces puede que no resulte tan difícil aislar, por así decir, todos esos rasgos decisivos y llegar con ello a una nueva construcción: la corporación que existe exclusivamente en el tiempo y por sucesión. En general, la «pluralidad de personas» necesaria para formar un cuerpo colectivo estaba constituida en ambos sentidos: «horizontalmente», como si dijéramos, por aquellos que vivían simultáneamente, y «verticalmente», por aquellos que vivían sucesivamente. Sin embargo, una vez que se hubo establecido el principio de que aquella «pluralidad» o «totalidad» *(totum quoddam)* –al contrario, o incluso en oposición diametral al concepto puramente organológico– no estaba restringida al espacio, sino que podía desdoblarse sucesivamente en el tiempo, se podía descartar conceptualmente la idea de pluralidad en el espacio. Es decir, se construía una persona corporativa, una especie de *persona mystica,* que era un colectivo única y exclusivamente en relación con el tiempo, puesto que la pluralidad de sus miembros estaba construida sólo y exclusivamente por sucesión; y, así, se llegaba a una corporación de un solo hombre y a una persona ficticia en la cual la larga fila de predecesores y la larga fila de sucesores futuros o potenciales representaban, junto con los actuales ocupantes, aquella «pluralidad de personas» que estaría constituida normalmente por una multitud de individuos que vivían simultáneamente. Es decir, se construía un cuerpo corporativo cuyos miembros se hallaban escalonados longitudinalmente, de tal modo que su sección transversal revelaba, en cualquier momento dado, un miembro en vez de muchos: una persona mística por delegación perpetua, cuyo ocupante mortal y temporal era relativamente poco importante comparado con el inmortal cuerpo corporativo por sucesión que representaba[97].

Este curioso concepto resolvió, como si dijéramos, el difícil problema de la perpetuidad de la «cabeza» del cuerpo político. Es sobre esta base, y teniendo esa pluralidad corporacional por sucesión *in mente,* que debe abordarse el problema del rey «que nunca muere».

---

[96] Un argumento muy popular y discutido, que se basaba frecuentemente en *D.* 3, 4, 7, 2 (*supra,* n. 75); véase Gierke, *Gen. R.,* III, pp. 236 ss., 350 (n. 337 ss), 411 ss. (n. 240 ss.), 497 ss.

[97] Esto no es igual a la corporación de un solo hombre conseguida «por traspaso», esto es, cuando todos los miembros salvo uno han desaparecido; véase *supra,* n. 75, y Gierke, según se le cita en la nota anterior. Véase también Baldo, al c. 36 X 1, 6, n. 8 (*In Decretales,* fol. 79), que habla de un *collegium* o *universitas* que se ha reducido a una sola persona: «... verum est quod in uno non residet [universitas] primitive... sed devolutive sic, quia pro pluribus habetur qui in plurium ius succedit, vel plures representat».

VII

EL REY NUNCA MUERE

Mediante la interpretación del pueblo como *universitas* «que nunca muere», los jurisprudentes llegaron al concepto de una perpetuidad tanto del entero cuerpo político (cabeza y miembros juntos) como de los miembros constitutivos solos. Sin embargo, la perpetuidad de la «cabeza» sola era igualmente importante, puesto que la cabeza aparecería generalmente como la parte responsable y su ausencia podría suponer que el cuerpo corporativo se hallase incompleto o incapacitado para la acción. Por ello, la perpetuación de la cabeza creó una nueva serie de problemas y condujo a nuevas ficciones.

En el caso de los *collegia* eclesiásticos, la solución era tan antigua como simple, al menos teóricamente: a la muerte de un prelado o de otro dignatario la propiedad de la iglesia individual, al igual que la dignidad del prelado o abad, se suponía revertía bien al superior jerárquico, bien a la Iglesia universal o a la cabeza de la Iglesia, es decir, a Cristo o al vicario de Cristo[1]. Por tanto, Cristo hubiese actuado, en última instancia, como *interrex* durante el intervalo. Así veía Inocencio IV el problema: «La posesión y la propiedad [de una iglesia... permanecen] con Cristo, quien vive eternamente, o con la Iglesia –universal o individual–, que nunca muere y que nunca dejará de existir»[2]. En otras palabras, la propiedad de la iglesia revertía a una entidad perpetua: bien a la cabeza eterna de la Iglesia, bien a la propia Iglesia inmortal, que «nunca dejará de existir».

En la esfera de la práctica jurídica y del procedimiento legal las cosas eran, sin embargo, más difíciles que en la teoría: no era factible que el

---

[1] Gierke, *Gen. R.*, III, p. 250, n. 18, p. 293 y *passim*.

[2] *Ibid.*, p. 351, n. 340. Cfr. Inocencio IV, *Apparatus*, al c. 4 X 2, 12 n. 4, fol. 145^v. La propiedad de Cristo, o de los santos, tenía una base legal según el *C.* 1, 2, 25.

poseedor divino de una dignidad vacante (o su vicario en la tierra) fuere citado, responsabilizado o penalizado. Por ello, surgieron dificultades prácticas en relación con la continuidad de la cabeza de un cuerpo corporativo. No sólo fueron los juristas y canonistas los que se metieron en problemas que dieron luego como resultado soluciones tales como la del concepto de los *corpora separata*, según el cual la cabeza, los miembros, y cabeza y miembros juntos formaban cada uno un cuerpo separado y una unidad corporativa[3]; sino que también los juristas del *Common Law* encontraron el problema de la continuidad de la cabeza difícil de resolver, y a menudo confuso. Los *Year Books* ingleses, especialmente los del siglo XV, reflejan muy claramente las dificultades de los jueces reales, que aunque estaban muy dispuestos a aceptar la doctrina y terminología corporativas en relación con los miembros incorporados, no tenían la menor intención de atribuir un carácter a la «cabeza sola». El justicia mayor Brian, por ejemplo, con ocasión de un caso de la ciudad de Norwich librado en 1482, argumentó de la siguiente manera: «Si el alcalde muere, la corporación se vuelve incompleta; y hasta que la comunidad elija otro alcalde, la corporación queda incapacitada»[4]. La muerte del alcalde producía, así, un interregno en el cual el cuerpo político de Norwich estaba incompleto e incapacitado para actuar legalmente como corporación. Por otro lado, un gran jurista como Littleton, al igual que algunos de sus colegas del estrado, tuvo la profunda convicción de que existía una diferencia estructural fundamental entre el cuerpo corporativo y su cabeza. Cuando en una ocasión un demandante habló sobre un cabildo o comunidad «y sus sucesores», el justicia Choke, apoyado por Littleton, declaró muy acertadamente que

> el cabildo no puede tener ni predecesor ni sucesor, porque el cabildo es perpetuo, y cada uno de ellos existe y no puede morir, al igual que un convento o comunidad; por ello, el cabildo que fue, y el que existe en el presente, son el mismo, y no diferentes: por lo cual el mismo cabildo no puede ser un predecesor de sí mismo, puesto que una cosa no puede ser predecesora o sucesora de sí misma[5].

Lógicamente, todos los jueces acordaron que, por contra, un deán o un alcalde, siendo simples individuos, podían tener y de hecho tenían predecesores y sucesores. Esto es, estaban lejos de admitir la identidad entre predecesor y sucesor, o de aplicarles a aquellos funcionarios, por ejemplo, la *aeternitas* que el derecho romano atribuía al *princeps* y que Bartolo había corregido apropiadamente, interpretándola como «la sempiternidad del em-

---

[3] *Ibid.*, pp. 267 ss.; véase *supra*, capítulo V, n. 231.
[4] Wang, «Corporate Entity», *LQR* LIX (1943), p. 73, n. 8 (21 Eduardo IV).
[5] Wang, p. 76, n. 16 (39 Enrique VI).

perador que, respecto de su oficio, no debía tener fin»[6]. En otras palabras, mientras que se estaba dispuesto a admitir sin dudar el contenido y la terminología de las doctrinas romano-canónicas relativas a la *universitas* «que nunca muere»[7], se tenía una conciencia clara de que la cabeza podía morir y de hecho moría, pero también existía la conciencia de que la continuidad de la corporación «completa» dependía, asimismo, de la continuidad de la cabeza, una continuidad investida sucesivamente en personas individuales.

Es evidente que una carencia similar, que produjese la incapacitación del entero cuerpo político del *regnum*, hubiese resultado prácticamente intolerable. Los interregnos, cortos o largos, habían sido un peligro incluso en épocas anteriores; se ajustaban mal a una época que había desarrollado una maquinaria de la administración estatal relativamente complicada, como era el caso de la Baja Edad Media. Cabe mencionar que los remedios que se introdujeron para neutralizar los peligros de los interregnos y para asegurar la continuidad de la cabeza real habían empezado a moldearse mucho antes en la práctica que en la teoría. Por ejemplo, las teorías relativas a la continuidad dinástica del rey servían más para explicar y articular las costumbres existentes que para crear costumbres nuevas, aunque, probablemente, sería a menudo difícil determinar con precisión en qué etapa de su desarrollo pudo haber sido también influida la práctica por la doctrina de los juristas.

La perpetuidad de la cabeza del reino y el concepto de un *rex qui nunquam moritur*, un «rey que nunca muere», dependía principalmente de la interacción de tres factores: la perpetuidad de la dinastía, el carácter corporativo de la Corona y la inmortalidad de la dignidad real. Estos tres factores coincidían vagamente con la ininterrumpida línea de cuerpos naturales reales, con la permanencia del cuerpo político representado por la cabeza junto con los miembros, y con la inmortalidad del oficio, es decir, de la cabeza sola. Sin embargo, debe subrayarse que estos tres componentes no siempre se distinguían con claridad; a menudo se mencionaban indistintamente, y la

---

[6] Bartolo, al *C.* 11, 9, 2, n. 1 (Lyon, 1555), fol. 37v: «Opinio quod Princeps non sit aeternus, quia omne elementum est corruptibile: ut l. eum debere. ff. de ser. urb. predi. [= *D.* 8, 2, 33; cfr. *supra*, cap. VI, n. 18]. Solutio: improprie dicitur aeternus: tamen imperator respectu officii, quod non debet habere finem, potest dici sempiternus».

[7] Conviene señalar que Bracton tenía una noción más profunda del significado esencial de la corporación, su cabeza y sus miembros, véase fol. 374b, Woodbine, IV, p. 175: «Et unde talis abbas praedecessor fuit seisitus in dominico suo et cetera, non fiat narratio de abbate in abbatem vel priore in priorem, nec de abbatibus vel prioribus mediis fiat mentio, quia in collegiis et capitulis semper idem corpus manet quamvis omnes successive moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex quamvis omnes oves sive capita successive discedant [evidentemente, Bracton reproduce las metáforas del *D.* 41, 3, 30, y de la *Glos. ord.* sobre tal ley, v. *singulae res;* véase *supra*, cap. VI, n. 48] nec succedit aliquis eorum alteri iure successionis ita quod ius descendat hereditarie ab uno usque ad alium, quia semper ius pertinet ad ecclesiam et cum ecclesia remanet, secundum quod videri poterit in cartis religiosorum de feoffamento, ubi manifeste videri poterit quod donatio facta est primo et principaliter deo et ecclesiae tali, et secundario monachis vel canonicis ibidem deo servientibus. Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit».

falta de claridad y discriminación respecto del punto de referencia era enorme en la Inglaterra bajomedieval, época en la que finalmente los juristas llegarían a esas extrañas soluciones que refleja la obra de Plowden.

1. La continuidad dinástica

En su informe sobre el *caso Calvin,* Sir Edward Coke hablaba, en el año 1609, del modo en que la Corona inglesa se transmitía a un nuevo rey. Señalaba que el rey tenía el reino de Inglaterra «por derecho inherente de nacimiento» y que el título lo tenía en virtud de su descendencia de sangre real, «sin ninguna ceremonia ni acto esencial necesarios *ex post facto:* pues la coronación es solamente un ornamento real y la solemnización de la descendencia real, pero no forma parte del título». Coke llegó incluso a lanzar un vehemente ataque contra dos seminaristas que se habían atrevido a divulgar la opinión de que el rey, antes de su coronación, «no era rey completo y absoluto» y que, por tanto («obsérvese su condenable y condenada consecuencia»), se podía cometer cualquier acto de violencia contra un rey aún no coronado, sin ser acusado de traición. «Pero fue expresamente resuelto por todos los jueces de Inglaterra que... la coronación era sólo un ornamento real y una solemnización exterior de la descendencia real»[8].

Sin mencionar el dudoso concepto de los seminaristas sobre la naturaleza de la traición y los derechos en general de cualquier obispo, papa, o rey antes de la consagración[9], su teoría sobre el interregno que se abría desde la accesión del rey hasta su coronación estaba, de todas formas, muy pasada de moda en la Inglaterra de Jacobo I. Su argumento debió parecer una reminiscencia pintoresca de un lejano pasado, y los dos seminaristas se nos presentan como descendientes tardíos de los ingleses de 1135 o 1272, de quienes se decía que se habían dedicado a robos y a otras fechorías porque, al parecer, a la muerte del rey, la paz del rey dejaba de existir; o de esas gentes de Pavía que, a la muerte del emperador Enrique II, destrozaron el castillo imperial porque, alegaban, ya no había un emperador que fuese su propietario[10]. Sin

[8] Coke, *Reports*, parte 7.ª, tomo IV, fol. 10a, 11.

[9] El contenido y la limitación de los poderes que se ejercían entre la elección y la consagración han sido investigados por Robert L. Benson, en «Notes on a Canonistic Theory of the Episcopal, Papal and Imperial Offices», estudio que no ha sido aún publicado.

[10] Sobre estos hechos, que son bien conocidos, véase Stubbs, *Select Charters*, pp. 115 y 439. Powicke, *Henry III*, II, pp. 588 ss., explica la naturaleza de los disturbios de 1272 como «manifestaciones ruidosas» de «londinenses tumultuosos» en relación con la elección de un alcalde, aunque no parece aceptar el aspecto constitucional del tema; por otra parte, Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 521 ss., ponen especial énfasis en el interregno con el fin de demostrar que el rey «puede morir». Sobre el caso similar de Pavía, véase Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. Bresslau, 30. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum* XXIV (1949), p. 63, n. 92, observa, con motivo de la fecha de la subida al trono de Eduardo II, que «el periodo que va entre la subida al trono y la coronación no era tal que durante el mismo pudieran infringirse impunemente los derechos reales».

embargo, es probable que en la intención de los dos seminaristas sólo estuviese el recordar la anterior importancia legal de la consagración del rey de manos del clero; de hecho, el valor constitucional o jurídico de aquel acto ritual venía decreciendo desde hacía muchos siglos.

No hace falta decir que la opinión que mantenían los dos seminaristas no era la que aceptaba generalmente el clero inglés de aquella época. Coke no tuvo problemas para reunir una lista de precedentes que refutaban la peligrosa doctrina de aquellos clérigos. También podía haber citado las palabras del arzobispo Cranmer, quien, dirigiéndose al rey Eduardo VI en su coronación, en 1547, explicó que los reyes

> son los ungidos de Dios, no en función del óleo que el obispo usa, sino en consideración a su poder, que está ordenado... y de sus personas, que son elegidas por Dios y dotadas con los dones de su Espíritu para mejor gobernar y guiar a su pueblo. El óleo, si se añade, es sólo una ceremonia: si falta, ese rey es aún un monarca perfecto a pesar de ello, y es igualmente el ungido de Dios, como si hubiese sido ungido[11].

Las palabras del arzobispo Cranmer no revelan meramente el espíritu de la Reforma en Inglaterra, con su aversión general a todo tipo de «unciones» rituales; resumen las ideas que se habían desarrollado desde los siglos XII y XIII y que reflejaban la devaluación legal de las coronaciones eclesiásticas y la victoria de la sucesión dinástica.

La devaluación de las unciones bajomedievales de los reyes –a pesar del incremento del misticismo en relación con la ceremonia en sí– provenía principalmente de dos fuentes: una hierocrática y otra jurídica.

Lo que originariamente había sido un sacramento comparable con los sacramentos del bautismo y la ordenación sacerdotal, el propio poder espiritual lo había reducido a un rango considerablemente inferior, en aras de ensalzar con más eficacia la sublimidad y singularidad de las ordenaciones sacerdotales[12]. Esta larga evolución fue epitomizada por la decretal

---

[11] Schramm, *English Coronation*, p. 139. Para puntos de vista similares, véase también Figgis, *Divine Right*, pp. 122 ss.

[12] La relación original que existía entre las unciones de coronación y las unciones de bautismo ha sido resaltada recientemente por J. de Pange, «Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque du sacre des rois de France», *Mélanges d'histoire du moyen âge Louis Halphen* (París, 1951), pp. 557-564; véase también la otra obra del mismo autor: *Le roi très chrétien* (París, 1949), y el análisis de Schramm, *ZfRG*, kan. Abt. XXXVII (1951), pp. 395 ss. El descubrimiento de De Pange, sin embargo, no es tan reciente como su analista cree; véase, por ejemplo, Th. Michels, «Die Akklamation in der Taufliturgie», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1928), pp. 76-85; Williams, *Norman Anonymous*, pp. 79, 144 y *passim;* consúltese además Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 71 ss., que con razón advierte que no debiera considerarse degradante aquello que frecuentemente constituía tan sólo un rito distinto. P. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F. VI-VII [Wurzburgo, 1948]), dice poco sobre el particu-

de Inocencio III «De la unción sagrada», en la cual el papa separaba cuidadosamente los conceptos anteriormente interrelacionados y entrelazados de rey y obispo, tal como los había descrito, por ejemplo, el Anónimo Normando[13]. El papa Inocencio III les otorgó a los obispos la unción con crisma y de cabeza, pero le negó radicalmente el mismo privilegio al príncipe. Sus argumentos resultan interesantes no sólo por la desvaloración del ceremonial litúrgico, sino también porque revelan una inversión completa de la antigua idea de realeza cristocéntrica y a semejanza de Cristo. Y era la esencia misma de la *christomímesis* real o imperial la que estaba en peligro cuando Inocencio III argumentaba que el crisma y la unción de cabeza se le retiraban al príncipe *porque* Cristo, Cabeza de la Iglesia, había recibido la unción de cabeza del Espíritu Santo. Es decir, en aras de recalcar la diferencia con la unción de Cristo, la unción del príncipe se trasladó de la cabeza a los hombros y brazos, y se ejecutó no con crisma sagrado, sino con un óleo menor.

> Sin embargo, la unción sacramental de la cabeza del obispo se ha preservado porque en su oficio [episcopal] él, el obispo, representa la persona de la Cabeza [es decir, de Cristo]. Hay una diferencia entre las unciones de obispo y príncipe: pues la cabeza del obispo se *consagra con crisma*, mientras que el brazo del príncipe se alivia con óleo. Que se sepa cuán grande es la diferencia entre la autoridad del obispo y el poder del príncipe[14].

El rango litúrgicamente inferior de la unción del gobernante se hace patente: se limitaba a un exorcismo ligeramente sublimado y a una inmunización contra los espíritus del mal[15]. Según la doctrina hierocrática, la un-

---

lar que pueda resultar de interés aquí. Consúltese, sin embargo, Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, pp. 145 ss. (así como la n. 26, más adelante) y la p. 206. Me propongo tratar este tema en un futuro estudio sobre «la coronación y la epifanía»; véase mi breve comentario de *Laudes regiae*, p. 142.

[13] Véase *supra*, capítulo III, n. 30, y *passim*.

[14] Véase c. un. X, 1, 15, ed. Friedberg, II, pp. 131 ss.: «Sed ubi Iesus Nazarenus... unctus est oleo pietatis prae consortibus suis, qui secundum Apostolum est caput Ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio a capite ad brachium est translata; ut princeps extunc non ungatur in capite, sed in brachio... In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem; quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem». Para un análisis del pasaje, consúltese Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, pp. 147 ss. La parte de la decretal que trata de las unciones raramente ha sido glosada, aunque tuvo sus efectos. El Hostiense, por ejemplo, se basa en la decretal cuando explica (*Summa aurea*, al X 1, 15, n. 11, col. 214): «Effectus unctionis regalis est, ut augeatur ei gratia ad officium, quod ei committitur exercendum... et honorabilior habeatur». En otra conexión, dice que técnicamente la palabra *consecrare* ni siquiera era aplicable a la coronación imperial; véase K. G. Hugelmann, «Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel», *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919), p. 34, cuyo estudio reúne una gran parte del material canonista posterior.

[15] La diferencia que existía entre los óleos probablemente no implicaba una degradación intencional en los primeros tiempos (Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 71 ss.); es posible que algunos ritos hayan seguido más fielmente el procedimiento bautismal (el óleo santo), y otros el de la

ción real ya no confería el Espíritu Santo, aunque los *ordines* de coronación todavía guardaban esta idea y los canonistas ponderaban todavía sobre si el emperador era o no una *persona ecclesiastica*[16]. Sin embargo, lo principal era que al príncipe se le había negado expresamente una imagen o semejanza de Cristo o el carácter de un *christus Domini*[17]. Como tantas otras veces, el pontífice romano se presenta aquí como el principal promotor precisamente de ese «secularismo» que en otros aspectos la Santa Sede tendía a combatir. Con una cierta carga de desprecio, el papa Juan XXII permitiría al rey Eduardo II repetir su unción si éste así lo deseaba, puesto que de todos modos «no dejaba impronta en el alma», es decir, no tenía valor sacramental[18].

La decretal –en la sección referente al príncipe– es importante principalmente porque refleja el cambio de mentalidad general, del que no puede decirse que el papa Inocencio III fuese el iniciador, aunque sí su exponente más destacado. Fuera de Roma, el decreto papal no tuvo apenas influencia[19]. No afectó en absoluto a los ritos de coronación que se observaban, por ejemplo, en Inglaterra y Francia: Enrique de Susa, el Hostiense, tuvo que admitir que en aquellos países la unción del crisma en la cabeza del rey se seguía practicando de acuerdo con la tradición y la costumbre[20], y las ela-

---

confirmación (el crisma). El significado de los óleos puede deducirse de las respuestas al cuestionario de Carlomagno sobre el bautismo; véase, por ejemplo, la breve explicación de Leidrad, *De sacram. bapt.*, c. VII, *PL*, XCIX, pp. 863 ss.: el óleo se emplea para exorcizar al Diablo, el agua para limpiar de los pecados, el crisma para la iluminación por la gracia del Espíritu Santo. Véase también la explicación publicada por Wilmart, «Une catéchèse baptismale du IXᵉ siècle», *Rev. bénéd.* LVII (1947), p. 199, § 11, donde los efectos del óleo menor se describen como *ut undique muniatur.* La misma frase es utilizada por Alcuino, *Ep.*, CXXXVII, *MGH, Epp.*, IV, pp. 214 ss. (cfr. *Ep.* CXXXIV, p. 202 ss.): «Pectus quoque eodem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus; signantur et scapulae ut undique muniatur». Por el contrario, la unción del crisma se explica de la siguiente forma: «Tunc sacro chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare» (según I P 2, 9; Ro 12, 1). Véase también F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe* (Leipzig, 1899), pp. 33 ss., §§ 13 y 17.

[16] Véase Kempf, *Innocenz III*, p. 127, n. 52, donde reúne información interesante sobre el particular; consúltese también Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, p. 90, n. 1, p. 112, n. 1 y p. 117, n. 1.

[17] Véase lo dicho anteriormente en la nota 14, donde Inocencio III, al hacer alusión a la *christomímesis*, se refiere claramente al obispo, mientras que se le niega al emperador. Basándose en esto, Tolomeo de Lucca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 47, 29, declara: «Hoc autem non invenitur de imperatore aliquo, quod sit vicarius Christi».

[18] J. W. Legg, *English Coronation Records* (Westminster, 1901), núm. X, p. 72: «... regalis [unctio] in anima quicquid non imprimit...». Véase también Kern, *Gottesgnadentum*, p. 114; Bloch, *Rois thaumaturges*, pp. 238 ss.; Schramm, *English Coronation*, pp. 131 ss.

[19] La Orden de Coronación de Inocencio –probablemente impuesta por primera vez en 1209, durante la coronación del emperador Otón IV– muestra de forma muy clara la influencia de esta nueva tendencia; véase Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, pp. 253 ss., esp. a partir de la p. 266; véanse también mis comentarios en *Laudes regiae*, pp. 144 ss.

[20] El Hostiense, *Summa aurea*, al X 1, 15, n. 8, col. 213: «Sed et consuetudo antiqua circa hoc observatur: nam supradictorum regum Franciae et Angliae capita inunguntur». Parece ser que lo mismo ocurría en Nápoles, ya que a Carlos II de Anjou se le concedió el privilegio de una

boraciones místico-litúrgicas del ceremonial francés alcanzaron su punto álgido mucho después de la época de Inocencio III[21]. La desvalorización ritual de la consagración hubiera tenido poca importancia más allá de la liturgia de coronación de Roma a no ser por los legistas y canonistas, quienes, más o menos al mismo tiempo, comenzaron a reducir el valor de las coronaciones también en la esfera jurídico-constitucional.

El decreto de Inocencio III era un reflejo de las opiniones hierocráticas radicales que prevalecían en la curia papal desde los días de la Reforma del papado. Sin embargo, los canonistas que opinaban que las coronaciones eran un asunto de poca importancia no eran representativos de la corriente hierocrática, esto es, de aquellos que defendían la teoría de que todo el poder culminaba o provenía, en última instancia, de un hombre: el pontífice y su plenitud pontifical. Por el contrario, los canonistas hierocráticos estaban a favor de la coronación imperial, pues mantenían que sólo en la unción recibía el emperador, del pontífice, el poder de la espada material[22]. El otro grupo de canonistas, los «dualistas», que estaban a favor de un equilibrio de los dos poderes universales, mantenía que el poder imperial (erróneamente identificado con «la espada material»)[23] provenía sólo de Dios a través del acto de elección. El argumento típico de estos canonistas «dualistas» del siglo XII y principios del XIII era que los emperadores existían antes de que

---

unción «sicut inunguntur reges Francie»; véase L. H. Labande, «Le cérémonial romain de Jacques Cajétain», *Biblioth. de l'école des chartes* LIV (1893), p. 72.

[21] Véase, en general, Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 114 ss.; Schramm, *Frankreich*, I, pp. 148 ss., 157, sobre Francia y la nueva exaltación de las unciones reales con motivo de añadir el «bálsamo celestial» al crisma; véase, además, al mismo autor en su otra obra, *English Coronation*, pp. 126 ss., donde expresa su opinión de que en Inglaterra el crisma fue sustituido temporalmente por óleo común, aunque el acto de unción de la cabeza no fue suprimido; existen, sin embargo, razones para creer que la exactitud litúrgico-técnica de las fuentes que mencionan el *oleum sanctum* en lugar del *chrisma* es exagerada, y el mismo Schramm («Krönung in Deutschland», p. 253) interpreta el *oleum sanctum*, al que Widukind hace alusión, como crisma. Es lógico suponer que la creencia en el poder sacramental de las coronaciones continuó con el tiempo; Cino de Pistoia, entre otros, alegaba, por ejemplo, que en la consagración se suministraba al príncipe *spiritualia dona, gratiam spiritus sancti* (Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30, n. 2), y, como él, otros.

[22] El problema de las «Dos Espadas» («Num imperator gladium habeat a papa?») ha sido investigado de nuevo íntegramente por A. M. Stickler en una amplia serie de ensayos que no estaban a mi entera disposición (estoy en deuda con el profesor G. B. Ladner al haberme permitido utilizar las separatas que obraban en su poder); estos ensayos han sido enumerados en su artículo «Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali de Gregorio IX», *Miscellanea Historiae Pontificiae* XVIII (1954), p. 3, n. 3; véase también su último ensayo «Imperator vicarius Papae», *MIÖG* LXII (1954), pp. 165-212. Para una excelente discusión sobre estos ensayos, que requieren urgentemente una síntesis por parte del autor, véase B. Tierney, «Some Recent Works on the Political Theories of the Mediaeval Canonist», *Traditio* X (1954), pp. 609 ss. El problema al completo ha sido definido por Kempf, *Innocenz III*, pp. 204 ss. (para los «hierócratas»), y las pp. 212 ss. (para los «dualistas»).

[23] Stickler, «De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistratum Gratianum», *Salesianum* IV (1942), pp. 2-23, pp. 97-119, donde el autor muestra que Graciano se refería a la coerción espiritual y física de la Iglesia, y no a los poderes espirituales y seculares; véase Tierney, *op. cit.*, p. 610; Kempf, *op. cit.*, pp. 187 ss.

hubiese pontífices, y que los emperadores de épocas anteriores tenían poder incluso sin la consagración, porque, en cualquier caso, todo poder venía de Dios[24]. Se remitían a la *lex regia* y señalaban que a través de esa misma elección de los príncipes o del pueblo, o conjuntamente de príncipes y pueblo, el emperador electo obtenía el poder pleno de la espada y de la administracción, pues por aquel acto los príncipes y el pueblo habían conferido todos los derechos al nuevo príncipe[25]. Por todo ello, concluían con bastante lógica que el poder imperial no provenía del papa; que el príncipe era *verus imperator* aun antes de su confirmación –esto es, consagración– por el papa, y que en esta unción de Roma el príncipe sólo recibía la confirmación papal juntamente con el título imperial[26].

Desde luego, es cierto que las opiniones de los «hierócratas» y de los «dualistas» se confundían a menudo, y que, además, había numerosas modificaciones del esquema general. Por otro lado, los canonistas hacían distinciones muy sutiles, y en general muy importantes, relativas al grado de poder que el electo podía ejercer antes de su consagración, y, como es natural, visualizaban al «obispo electo» como modelo del *imperator electus*, pues los poderes del obispo antes de su consagración eran limitados, mientras que el «papa electo» ejercitaba prácticamente el poder pleno desde el momento mismo de su elección, especialmente si accedía como obispo mitrado[27]. Pero mientras que las teorías y analogías se mantuvie-

---

[24] «Ante enim erant imperatores quam summi pontifices et tunc habebant potestatem, quia omnis potestas a Deo est.» Este argumento (o sus equivalentes) se repetía constantemente; véase Stickler, «Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti», *Salesianum* XV (1953), p. 605 (*Quaestiones Orielenses*, s. XII ex.), p. 610 (*Quaestiones* de Basiano, s. XII), p. 611 (Ricardo de Mores, s. XII); para otras referencias (Simón de Bisignano, Huguccio, y varias *Summae*), véase Kempf, *op. cit.*, pp. 212 ss., nn. 48, 50, 51; consúltese también Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 23.

[25] *Quaestiones Orielenses* (Stickler, *op. cit.*, p. 605): «Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator… Nam ante potest uti gladio quam ab apostolico inungatur. Ex electione enim populi (Bazianus: "principum" [Stickler, p. 610]) hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. Tamen confirmatur ei ab apostolico tempore inunctionis». Véase también Huguccio (citado por Kempf, p. 213, n. 50): «Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem…». Cfr. Stickler, «Der Schwerterbegriff bei Huguccio», *Ephemerides iuris canonici* III (1947), pp. 201-242.

[26] Los juristas no tienen en mente la *confirmatio* papal que seguía a la elección y precedía a la consagración de obispos exentos y demás dignatarios eclesiásticos; véase Kempf, *Innocenz III*, pp. 106 ss. Las palabras *confirmare* e *inungere* son prácticamente intercambiables; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 19, fol. 75v: «quid est enim approbare, inungere, et consecrare nisi confirmare?». Consúltese también Kempf, pp. 123 ss., 215 (n. 58), y las pp. 245 ss. Para *verus imperator*, véase lo dicho anteriormente, n. 28.

[27] Una de las distinciones más importantes era la que existía entre *administratio* (perteneciente al emperador por donación inmediata y directa de Dios) y *auctoritas* (concedida al emperador por el papa durante la consagración), y que fue introducida por Rufino, al c. 1, *D.* XXII, v. *terreni simul*, ed. H. Signer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn, 1902), p. 47; cfr. Kempf, *op. cit.*, pp. 208 ss. Benson (mencionado anteriormente en n. 9) ha investigado los derechos del obispo y del papa *antes de la consagración*, en su relación con los derechos del emperador antes de la coronación. Véase más adelante, nn. 32 y 40.

ron fluidas por mucho tiempo, cristalizó, sin embargo, la doctrina de que el ejercicio de los derechos imperiales y de las funciones administrativas por el príncipe no dependía de su coronación en Roma. Y como finalmente su opinión fue también popularizada por la Glosa ordinaria al *Decretum* de Juan el Teutónico[28], la nueva teoría terminó haciendo conscientes del problema a los juristas en general.

Tal conciencia no se encuentra todavía en aquella famosa glosa de Accursio. Siguiendo la antigua tradición según la cual el reinado y los años reinantes de un gobernante comenzaban en la fecha de su consagración, Accursio sostenía *quod non valet privilegium principis ante coronationem*, «que los privilegios del príncipe no son válidos antes de su coronación»[29]. La idea subyacente de esta glosa tuvo un fuerte impacto, no sólo por razón de la autoridad de Accursio, sino porque también servía a los propósitos de ciertos grupos políticos. Durante el gran interregno del imperio después de la muerte de Federico II, cuando las coronaciones en Roma se suspendieron durante más de sesenta años (1250-1312), las ciudades y príncipes de las partes no alemanas del imperio –Borgoña e Italia– salieron con la teoría de que, fuera de Alemania, el emperador electo, el *rex romanorum*, carecía de poder ejecutivo y jurisdiccional antes de ser coronado emperador en Roma. Esto era, desde luego, una excusa baladí para eludir el señorío imperial; pero, puesto que esta teoría desempeñaba una baza política a favor de Carlos de Anjou, el hombre más poderoso de Italia durante los años decisivos del interregno, había un importante grupo de potencias tendentes a apoyar la glosa accursiana al pie de la letra y a impedir, al mismo tiempo, una coronación imperial[30].

---

[28] *Glos. ord.*, al c. 24, *D.* XCIII, v. *imperatorem:* «ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem antequam a papa confirmetur. Arg[umentum] hic, licet non appelletur». Juan el Teutónico (sobre su autoría, véase Hugelmann, «Kaiserweihe» pp. 18 ss.) repite palabra por palabra la *Glossa palatina* (h. 1210-1215); cfr. Stickler, «Sacerdotium et regnum», p. 589, y Kuttner, *Repertorium*, pp. 81 ss., que fue el primero en observar las interrelaciones existentes entre la *Glossa palatina* y la *Glos. ord.* del Teutónico (véase *ZfRG*, kan. Abt., XXI [1932], pp. 141-189).

[29] *Glos. ord.*, al *C.* 7, 37, 3, v. *infulas*. Existe otra glosa de Accursio que, en el mejor de los casos, es desconcertante; al *C.* 3, 12, 6, 5, v. *vel ortus*, hace el siguiente comentario: «idest coronatus». Los *dies imperii* u *ortus imperii*, que los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio ordenaron celebrar, eran los días de su accesión y elección; las coronaciones eclesiásticas no existían todavía. Accursio, sin embargo, hizo hincapié en la costumbre medieval según la cual los años del reinado eran contados a partir del día de la coronación, y no desde el día de la elección o accesión. Es en este sentido en el que la glosa de Accursio era entendida, por ejemplo, por Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 7 fol. 74v: «sed imperator in coronatione dicitur oriri et sic incipere esse [continúa refiriéndose a la glosa de Accursio]: ergo ante hoc non operatur, quae ad imperationem pertinent». También Durante, *Speculum iuris*, II, partic. 1, De rescripti praesentatione, § 9, n. 18 (Venecia, 1602), p. 424: «Et dies coronationis dicitur ortus Imperii...». Alberico de Rosate, al *C.* 7, 37, 3, n. 12, fol. 107v (véanse, además, nn. 3 y 13), repite las afirmaciones de Oldrado palabra por palabra, pero critica su postura, con lo cual apoya a Cino (en la misma ley).

[30] F. Kern, «Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum», *HZ* CVI (1991), pp. 39-95. Indudablemente, Carlos de Anjou tenía ideas muy distintas con respecto a los poderes del rey de Francia antes de la coronación; véase más adelante, n. 47.

En esta coyuntura, los juristas en general comenzaron a ocuparse del complejo problema de los derechos de precoronación del príncipe. «Las leyes seculares no desdeñan la imitación de los santos cánones», comentaba un decretista temprano[31]; y, de hecho, no sólo los canonistas, sino también los legistas y feudalistas siguieron los pasos marcados por la glosa al *Decretum* de Juan el Teutónico. Durante opinaba, principalmente por razones prácticas, que el príncipe disfrutaba de la plenitud del poder antes de su consagración porque de otra manera las donaciones a la Santa Sede que había hecho Rodolfo de Habsburgo serían inválidas[32], mientras que Oldrado de Ponte discutía al detalle todos los argumentos en pro y en contra de los poderes de la precoronación del emperador[33]. Quizá fuese el maestro de Oldrado, Jacobo de Arena (muerto en 1296 o antes), quien empezó entre los civilistas la discusión más amplia del principio implícito en este problema cuando, durante el interregno, se convirtió en un tema de actualidad; y su opinión en favor de los poderes de precoronación del príncipe la cita y apoya el gibelino Cino de Pistoia, quien llega a la conclusión de que «el electo del pueblo a través de la *lex regia*» disfruta de la plenitud de poderes y derechos soberanos, incluso sin coronación[34]. En cualquier caso, la doctrina de los canonistas «dualistas» tuvo finalmente el efecto de una llamada de convocatoria para aquellos que defendían la máxima «el rey es emperador en su propio reino», y otro tanto para los anticurialistas. Andrés de Isernia declaró en la corte de Nápoles: «Ciertamente, los emperadores, antes de ser coronados en Roma, son reyes, y como tales tienen *maiestas* y *fiscus*, y muchos fueron reyes de Alemania y de los romanos y nunca fueron coronados emperadores»[35]. Evidentemente, el jurista napolitano quería demostrar que «el emperador y el rey estaban equiparados» y que, de hecho, el emperador era simplemente «rey en su imperio» y no difería esencialmente del rey de Nápoles y de otros gobernantes cuyos derechos provenían

---

[31] «Seculi leges non dedignantur sacros canones imitari», una paráfrasis de *Nov.* 83, 1 (cfr. *Nov.* 131, 1), que aparece, por ejemplo, en la *Glossa palatina*, al c. 7 (add.), *C.* II, q. 3, v. *cum leges seculi*, también citada por Stickler en «Sacerdotium et regnum», p. 589 y que se repite posteriormente a menudo; véase, por ejemplo, al Hostiense, *Summa aurea*, proem. n. 11, col. 7.

[32] Durante, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 29), que establece paralelismos interesantes entre el emperador y el papa: «Imperator enim ex sola Principum electione etiam ante confirmationem aliquam verus est Imperator et consequitur ius administrandi... sicut et Papa ex sola electione consequitur plenam potestatem regendi et temporalia administrandi...». Sigue a continuación una enumeración de las acciones que el papa puede realizar sólo «postquam ordines et insignia recepit». Cfr. Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 29, n. 1; véase también más adelante la n. 46, donde el mismo argumento es aplicado a Constantino y su donación, y la n. 41, sobre la constitución imperial *Licet iuris*.

[33] Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, fol. 74v-75v.

[34] Cfr. Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 29, n. 2, que trata sobre Jacobo de Arena y Cino de Pistoia; véase también Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 177, n. 1.

[35] Andrés de Isernia, *prooemium*, de su Glosa al *Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, § *Sed certe:* «Sed certe antequam coronentur Romae Imperatores sunt Reges, et habent majestatem, et fiscum, et multi fuerunt Reges Alemanniae, et Romanorum, qui non fuerunt incoronati Imperatores».

únicamente de la *lex regia* y de sus títulos[36]. Lucas de Penna, también napolitano, pudo haber pensado en Andrés de Isernia, con el que tan a menudo contaba, cuando mencionaba a «algunos jurisprudentes» que mantenían que el gobernante tiene «la plenitud del poder por su solo título [transmitido por vía electoral o dinástica], por Dios solo y en el lugar de Dios en la tierra; y lo puede todo sin necesidad de examen [eclesiástico], bendición o coronación»[37]. Por otro lado, estaba dentro de la tendencia antihierocrática el que Juan de París declarase abiertamente que los reyes eran igualmente reyes sin la unción, y que en muchos países cristianos las unciones de reyes ni siquiera se practicaban[38]. Sin lugar a dudas, también eran anticuriales los juristas sicilianos del rey Federico III de Sicilia, que argumentaban, en 1312, que el emperador tenía plenitud de poder por su sola elección[39]; y no lo eran menos los juristas italianos que aconsejaban a los emperadores Enrique VII y Luís de Baviera, cuando razonaban en términos parecidos[40]. Finalmente, esta teoría triunfaría en 1338, en Rhense, cuando los príncipes electores alemanes decretaron –y cuando un poco más tarde, en la Constitución *Licet iuris*, Luis de Baviera declaró– que el poder y la dignidad del

[36] Andrés de Isernia, *loc. cit.* (párrafo anterior): «quod Imperator et Rex pari passu sunt». Véase al mismo autor, en *Feud*, I, 1, n. 8, fol. 9v: «... postquam est Rex Romanorum, consecratur per Papam... Ex sola electione habet administrationem sine consecratione... Inde Imperator dicitur Rex... et lex regia fuit quae transtulit in principem omne ius... Idem de Rege Siciliae et aliis, qui cum Imperio nihil habent facere: quorum quilibet est Monarcha in suo regno...».

[37] Lucas de Penna, al *C.* 10, 74, n. 12 (citado por Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 176, n. 3), menciona a unos abogados que creían que el gobernante «ex solo nomine a solo Deo et vice Dei in terris plenitudinem potestatis habere ac sine ulla examinatione, benedictione et coronatione omnia posse». El propio Lucas de Penna, sin embargo, no era de la misma opinión.

[38] Juan de París, *De potestate*, c. 18, ed. Leclercq, p. 229, nn. 11 ss. Con el fin de demostrar lo superfluo de las coronaciones eclesiásticas, dicho autor hace referencia a España: *ut patet in regibus Hispanorum*. Esto es correcto en el caso de Portugal, donde nunca se introdujo la ceremonia de coronación; en Navarra, por otra parte, no se estableció la coronación y rito de unción hasta después del año 1257 (Schramm, «Der König von Navarra», *ZfRG*, germ. Abt., LXVIII [1951], pp. 147 ss.); Castilla abandonó su ceremonia de coronación en el año 1157, aunque la reanudó más tarde, en el siglo XIII (Schramm, «Das Kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista», *Festchrift für Gerhard Ritter* [Tubinga, 1950], pp. 115 ss.); y en Aragón, donde se había introducido la ceremonia en 1204, se practicaba un rito bastante peculiar –al menos a partir de la subida al trono de Pedro II en 1276–, ya que el rey no sólo se ponía, él mismo, todas las insignias reales, sino que además se coronaba con sus propias manos, sin que estuviera permitido que «ninguna persona ni larcebispe, ni infant, ní ninguna persona otra de cualquiere condicion que sea» tocara la diadema (Schramm, «Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich», *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* [Barcelona, 1936], III, pp. 8 ss.).

[39] *MGH, Const.*, IV, núm. 1248, p. 1311, 40: «Romano principi sola electio eius omnem tribuit potestatem». Cfr. R. Most, «Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg», *DA* IV (1941), p. 467, n. 2, sobre la influencia del Memorándum en fecha posterior.

[40] Sobre los doctores en Derecho Johannes Branchazolus y Ugolino de Celle, véase E. E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlín, 1921), 50, núm. 90, § 6; 73, núm. 123, § 5; cfr. Most, «Lupold», p. 468, n. 1, y p. 470, n. 3. Más adelante, el autor hace una declaración más fuerte todavía (Stengel, p. 402), alegando que «iste corone sunt quedam sollempnitates adinvente per ecclesiam, nomina non res impendentes» (esto constituye al mismo tiempo un buen ejemplo sobre la influencia del nominalismo en el pensamiento jurídico). Véase más adelante, nn. 42 y 46, en relación con la coronación como un mero acto solemne: véase también lo dicho anteriormente, n. 8.

emperador provenían directamente sólo de Dios y que aquel legalmente electo por los príncipes tenía todos los poderes, derechos y privilegios imperiales en virtud de su sola elección y sin necesidad de ninguna aprobación o confirmación papal[41]. Los filósofos –Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua y otros– también se unieron a este coro de voces al mantener que los derechos que reclamaba y asumía el pontífice romano tenían el efecto de anular la importancia del acto electoral, y que solemnidades tales como las coronaciones no conferían ningún tipo de autoridad, puesto que sólo significaban que tal autoridad se tenía en propiedad y había sido ya conferida[42].

La legislación oficial del imperio zanjó, en 1338, el tema a todos los efectos prácticos; y también en lo tocante a los juristas. Es cierto, sin embargo, que Bartolo nunca llegó a dar una formulación clara del problema[43]. Baldo, por su parte, mediante una serie de afirmaciones contradictorias, operó hábilmente con las antiguas distinciones –introducidas ya en el siglo XII por Rufino– de «administración general» y «plenitud de poder», y declaró que el emperador sólo disfrutaba antes de su coronación de la «administración general», un conjunto de poderes que tiempo atrás los príncipes alemanes habrían llamado en alguna ocasión la *imperatura*[44]. Sin embargo, la glosa de Juan el Teutónico también influyó en estos juristas tardíos. Baldo, aunque hacía referencias ocasionales también al «Archidiaconus» (Guido de Baysio)[45], dependía, de hecho, de la glosa de El Teutónico, y la ampliaba al subrayar el carácter puramente «ornamen-

---

[41] Para los pasajes en cuestión, véase Mirbt, *Quellen*, p. 223, nn. 383 y 384 (la fraseología de la glosa del Teutónico se distingue fácilmente); consúltese, en general, E. E. Stengel, *Avignon und Rhens* (Weimar, 1930) y también Most, «Lupold», pp. 466 ss. Véase además, H. Mitteis, *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (Brünn, Múnich y Viena, ²1994), pp. 216 ss. El poder que ejercía el emperador electo antes de la coronación se comparaba al del papa electo antes de su coronación, puesto que el papa recibía «omnia iura pontificis ex electione», al menos según Cino; véase Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30 (nota); consúltese también Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 177 ss., y también la n. 3, que trata sobre los efectos del decreto imperial en la corte papal. Cfr. Durante, citado anteriormente en la n. 32.

[42] Sobre Marsiglio, véase *Defensor pacis*, II, c. 26 §§ 4-5, ed. R. Scholz (*MGH, Fontes iuris germanici antiqui*, 1932), pp. 490 ss.: «Non enim conferunt huismodi solempnitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant». Sobre Ockham, véase Most, «Lupold», p. 470, n. 5 y p. 471, n. 3; sobre Jean de Jandun, consúltese Schramm, *Frankreich*, I, pp. 243 y 227.

[43] Woolf, *Bartolus*, pp. 31 ss.

[44] Baldo, al *C.* 7, 37, 3, additio, fol. 28ᵛ: «ante coronationem non habet plenitudinem potestatis, licet habeat generalem administrationem». Para estas distinciones y otras de carácter similar, véase lo dicho anteriormente, n. 27, y también Ullmann, *op. cit.*, p. 178. Cfr. Mitteis, *Königswahl*, pp. 120 ss., sobre *imperatura*. La invención de expresiones de tal índole debería de ser un fenómeno bastante corriente; Cino (citado por Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 30, la nota) menciona *Imperatoriam (iurisdictionem)*; Oldrado de Ponte (*supra*, n. 29) emplea la palabra *imperatio*, aunque no en el sentido que le daban los príncipes germanos, sino más bien en un contexto similar al de Dante cuando habla del *imperiatus* (*De monarchia*, III, 12). Estas expresiones muestran que existía un claro deseo de evitar la ambigüedad de la palabra *imperium*.

[45] Baldo, al proem. («Rex pacificus»), X 1, n. 5, *In Decretales*, fol. 5: «Rex Romanorum statim, cum electus est, habet imperium plene formatum authoritate potestatis, licet coronam expectet, ut not. Archidia. xciii. distin. capit. legimus (c. 24, *D.* XCIII)».

tal» de la coronación romana: afirmaba que la coronación romana sólo añadía algo de «lustre y un aditamento de honor», mientras que la verdadera esencia de la autoridad imperial provenía del acuerdo que se lograba únicamente en la elección[46]. Sería a partir del precedente de alguno de estos juristas que los expertos ingleses –Cranmer, Coke y otros– llegaron finalmente a la opinión de que la coronación era «sólo un ornamento real y una solemnización exterior de la descendencia» y de que el rey tenía todos los dones del Espíritu Santo, aun cuando no hubiera sido ungido.

Sería difícil especificar con algún grado de precisión hasta qué punto aquella viva discusión que se mantuvo durante el interregno entre canonistas y legistas sobre los derechos de precoronación del emperador tuvo alguna influencia en las decisiones políticas de los reinos europeos. En cualquier caso, puede afirmarse que las teorías legales se hicieron efectivas, al menos de forma subsidiaria, cuando dos de las grandes monarquías occidentales, Francia e Inglaterra, se aventuraron a poner en práctica lo que jurisconsultos posteriores hubiesen dado casi por hecho: el separar el comienzo del reinado de un rey y el ejercicio pleno de su poder, de la consagración eclesiástica. Cuando san Luis murió en África en 1270, Felipe III, entonces presente en las costas de Túnez y aconsejado por Carlos de Anjou, asumió inmediatamente plenos poderes. Sin esperar a su coronación, que de todos modos tuvo que ser pospuesta hasta su vuelta a Francia, Felipe III se convirtió en rey de Francia con todos sus derechos y privilegios. Por consiguiente, comenzó a fechar sus años de reinado, contra toda costumbre, desde el día de su accesión y no desde el de su consagración[47]. Los hechos se desarrollaron de forma similar en Inglaterra en 1272. Cuando murió Enrique III, su hijo Eduardo I, entonces ausente en Tierra Santa, comenzó a gobernar con la plena autoridad y poder de un rey el día mismo de su accesión, que fue el día del entierro de su padre. Eduardo I no tuvo que esperar hasta su coronación, que sólo se consumó en 1274, para asumir plenos poderes; él también comenzó a contar sus años de reinado, contrariamente a la práctica hasta ese momento vigente en Inglaterra, desde el día de su accesión[48]. Por tanto, por razones prácticas, y en coincidencia casi simultánea, tanto Felipe III como Eduardo I

[46] Baldo, al C. 33 X 2, 24, n. 6, *In Decretales*, fol. 261v: «Coronatio in imperatore non addit nisi coruscationem et honoris augmentum (véase *supra*, nn. 40 y 42), sed veram essentiam ex sola electione concordi. Hoc patet in Constantino, qui coronavit papam, non autem fuit coronatus a papa, tamen ei donavit maxima et meliora, et ecclesia in parte utitur illa donatione, ergo valuit. Ex hoc sequitur quod administratio potest praecedere coronationem et sequi». Véase también lo dicho anteriormente, n. 32.

[47] Schramm, *Frankreich*, I, pp. 226 ss; véase, en general, Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 308 ss.

[48] Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 521 ss.; Stubbs, *Select Charters*, pp. 438 ss.; véase también Schramm, *English Coronation*, pp. 166 ss.

llevaron a la práctica las enseñanzas de los juristas que mantenían que el pleno gobierno comenzaba el mismo día de la accesión de un gobernante: *et incipiunt anni imperii*[49].

Tanto Francia como Inglaterra lograron de esta manera abolir aquel «pequeño interregno» que se daba entre la accesión de un rey y su coronación, de la misma manera que el decreto de Rhense y la constitución *Licet iuris* eliminaron finalmente aquel intervalo en el imperio. Desde luego, el ceremonial de coronación no se abandonó; pero a pesar de la exuberancia bajomedieval, del recargado simbolismo, y de la magnificencia de la pompa cortesano-religiosa, la primigenia esencia de la realeza litúrgica se evaporó, y la preeminencia de consideraciones seculares –políticas y legales– privó a aquel ritual de la mayoría de sus anteriores valores constitucionales. El nuevo gobierno del rey estaba legalizado únicamente por Dios y por el pueblo, *populo faciente et Deo inspirante.* La Iglesia, como había dicho Marsilio de Padua, debía sólo «dar significado». Tenía que testificar que el nuevo rey era el apropiado y el ortodoxo. Sin embargo, todavía seguía siendo tarea de la Iglesia el solemnizar el importante juramento de coronación[50]. Además, como ocasión para exhibir la pompa y esplendor cortesanos, al que contribuían con su etiqueta las órdenes de caballería dinásticas recientemente fundadas, las coronaciones cobraron un nuevo ímpetu[51]. Finalmente, las coronaciones servían, como dijo Sir Edward Coke, para «la solemnización de la descendencia real», esto es, como un medio de ensalzamiento cuasirreligioso de la dinastía y de manifestación de un derecho divino ligado a la dinastía.

De facto, y no por ley especial ni decreto alguno, tanto Francia, en 1270, como Inglaterra, en 1272, reconocieron que la sucesión al trono era un derecho de nacimiento del hijo mayor: a la muerte –o enterramiento[52]– del monarca reinante, el hijo o legítimo heredero se convertía automáticamente

[49] Oldrado de Ponte, *Consilia,* CLXXX, n. 6, fol. 74v, discute la opinión de aquellas personas según las cuales el emperador electo obtenía exclusivamente a través de su elección los derechos de un *verus imperator:* «Et ut nomen [rex Romanorum] indicat, ex tunc videtur romanorum praepositus rebus. Si sic, ex tunc est verus imperator, et incipiunt anni imperii». Cfr. Theseider, *L'Idea imperiale,* p. 264 (donde, en lugar de *utitur [vr],* que no tiene sentido, debiera figurar la palabra *videtur*).

[50] El rey hacía un juramento tan sólo en una ocasión, es decir, durante su coronación; véase Richardson, «Coronation Oath», pp. 62 ss., n. 91; véase también Schramm, *English Coronation,* pp. 204 ss., en relación con los cambios que ello suponía, y mi estudio «Inalienability», *Speculum* XXIX (1954), pp. 488-502, sobre la introducción de la cláusula de no-enajenación que aumentaba la importancia del juramento de la coronación.

[51] Véase el relato conciso de Schramm, *English Coronation,* pp. 90 ss.

[52] El entierro tuvo lugar el cuarto día después de la muerte del rey Enrique III; a partir de 1308, sin embargo, se estableció un intervalo de sólo un día, hasta que en el siglo XVI se suprimió este último día de reinado honorario del monarca difunto; véase Schramm, *op. cit.,* pp. 166 ss. Baldo, al c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales,* fol. 79, recomienda un intervalo de al menos tres días entre la muerte del monarca y la coronación del nuevo rey: «Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum, quia post tres dies Christus resurrexit a mortuis».

en rey. Tampoco podía existir ninguna interrupción en la sucesión: desde el punto de vista jurídico, el testador y el heredero estaban considerados como una sola persona, y esta opinión –apoyada por máximas filosóficas– se trasplantó del derecho privado al público[53]. Con ello, la continuidad del rey «cuerpo natural» se aseguraba, cuando estas dos monarquías occidentales no sólo suprimieron el «pequeño interregno» entre accesión y coronación, sino que eliminaron también de una vez la posibilidad de un «gran interregno» que pudiera darse entre la muerte de un rey y la elección de su sucesor. «El tiempo no corre contra el rey»; tampoco corría contra la dinastía.

Desde ese momento, la verdadera legitimación del rey fue dinástica, independientemente de la aprobación o consagración de la Iglesia y de la elección del pueblo: «El poder real –escribía Juan de París– viene de Dios y del pueblo, que eligen al rey en su persona o en su casa, *in persona vel in domo*»[54]. Una vez escogida la dinastía por el pueblo, la elección quedaba en suspenso: el hecho mismo del nacimiento real ponía de manifiesto el destino del príncipe a la realeza, su elección por Dios y por la Divina Providencia. El hecho de que una persona accediera al trono de sus ancestros por derecho hereditario era algo «que sólo puede hacerse por Dios». Ésta era la opinión de un autor del siglo XI, resumida más tarde por Bracton en esa máxima tan frecuentemente citada de «Sólo Dios puede hacer un heredero»[55], con lo que se sugería que el nacimiento mismo de un heredero se parecía a un «juicio de Dios»[56]. De ahí que el arzobispo Cranmer pudiese mantener, finalmente, después de demostrar que las unciones eran prescindibles, que, en sus personas, los ungidos de Dios «son elegidos por Dios y dotados con los dones de Su Espíritu»[57]. El Espíritu Santo, que en días anteriores se manifestaba por la votación de sus electores, mientras que sus dones se conferían mediante la unción, se alojaba ahora en la propia sangre real, por así decirlo, *natura et gratia*, por la naturaleza y por la gracia: en efecto, también «por naturaleza», pues la sangre real se presentaba ahora como un fluido de alguna manera misterioso.

> «El que viene del Cielo sobre todos es» (Jn 3, 31), esto es, quien desciende de semilla imperial es más noble que todos[58].

---

[53] Véase más adelante, nn. 60 ss., nn. 78 ss.

[54] Juan de París, *De potestate*, c. 10, ed. Leclercq, p. 119, 23; véase *supra*, capítulo VI, n. 51. Consúltese también Kern, *Gottesgnadentum*, pp. 47 ss.

[55] Véase el tratado *De unitate Ecclesiae* (h. 1090 d.C.), c. 13, *MGH, LdL*, II, p. 204, 32: «... qui pro patribus suis successit in regnum iure hereditario, quod fieri non posset nisi a Deo». Cfr. Kern, *Gottesgnadentum*, p. 245, n. 449, para otras referencias. Bracton, fol. 62b, ed. Woodbine, II, 184: «Nec potest aliquis sibi facere heredem, quia solus deus heredem facit». Cfr. Figgis, *Divine Right*, p. 36; Kern, *op. cit.*, p. 48, n. 90.

[56] Véase Figgis, *Divine Right*, p. 36.

[57] Véase lo dicho anteriormente, n. 11.

[58] Nicolás de Bari, ed. Kloos en *DA*, XI (1954), p. 170, n. 4: «qui de celo venit, super omnes est, id est, qui de imperiali semine descendit, cunctis nobilior est».

El elogiador que así alababa a Federico II estaba simplemente haciéndose eco de las opiniones corrientes en la corte imperial, y hasta el propio Federico ensalzaba la nobleza de la raza imperial, y la de las razas reales en general[59]. Además, en el círculo de Federico se comenzó a combinar la idea dinástica con doctrinas filosóficas que implicaban una creencia en ciertas cualidades y potencias reales que residían en la sangre de los reyes, y que creaban, por así decirlo, una especie real de hombre. En una carta al hijo más joven de Federico, el rey Conrado IV, el escritor decía:

> Son mucho más culpables y están más en falta los príncipes que las personas privadas por la carencia de conocimientos, por cuanto que la nobleza de la sangre [real] se distingue por la infusión de un alma noble y sutil, que hace a los príncipes más susceptibles a la enseñanza que los demás hombres[60].

No queda muy claro qué doctrina era la que el autor de estas líneas tenía *in mente* o en qué fuentes se inspiraba. No se trata simplemente de la antropología aristotélica, la doctrina de la generación y la herencia según la cual hay un poder activo en la semilla masculina que proviene del alma del procreador, y que se imprime en el hijo[61]; tampoco se trata de la

[59] Véase *Erg. Bd.*, pp. 221 ss., especialmente el manifiesto de 1265 a los romanos del rey Manfredo; *MGH, Const.*, II, núm. 424, pp. 559 ss.

[60] Huillard-Bréholles, *Hist. dipl.*, V, pp. 274 ss.: «Immo tanto se maiori nota notabiles faciunt principes inscii quam privati, quanto *nobilitas sanguinis per infusionem subtilis et nobilis anime* facit ipsos esse pre ceteris susceptibilies discipline». Todo el contenido de la carta es de gran interés, y aunque quizá sea un sencillo ejercicio de escuela, refleja conceptos sobre la sangre real que eran, por lo visto, bastante corrientes en una época muy influenciada por dogmas de antropología estoico-aristotélica. Dubois (véase más adelante, n. 64) emplea frases similares, y las doctrinas del absolutismo utilizan después el mismo argumento: «[Le sang Royal] est d'estoffe et qualité trop plus noble et auguste, que celui des autres hommes». Cfr. Church, *Constitutional Thought*, p. 317, n. 36, que cita a Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, VII, n. 92, en su *Oeuvres* (Lyon, 1701), p. 47.

[61] Los pasajes relacionados con el generacionismo y la espermatología de Aristóteles, aunque muy abundantes en *De generatione animalium*, están todavía muy dispersos; véase H. Chernis, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), pp. 470 ss. El problema ha sido tratado recientemente, en toda su extensión, por E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie d. Wissenschaften und der Literatur: Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1950, núm. 19, Mainz, 1951); véanse las pp. 125 ss. (1349 ss.), sobre Aristóteles, y especialmente las pp. 146 ss. (1370 ss.), sobre su doctrina de la herencia. Consúltese también A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena, 1947). La doctrina de santo Tomás, que sostenía que «virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis» (*Summa theol.*, I, q. 119, art. 1, resp. 2, y también I, q. 118, art. 1, ad 3; cfr. Lesky, pp. 135 y 137, sobre el punto de vista de Aristóteles), influyó también sobre el pensamiento jurídico; véase, por ejemplo, Jean de Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tratado I, art. 2, concl. 1, p. 35: «... nam secundum Philosophum in semine hominis est quaedam vis impressiva, activa, derivata ab anima generantis et a suis remotis parentibus. Et sic est identitas particularis naturae patris et filii...». Sobre el principio de la identidad del padre e hijo, véanse más adelante las notas 258 ss.

doctrina estoica de «los principios seminales» del *genus humanum* en general[62]; la idea de un alma especialmente refinada, «noble y sutil», infusa en la sangre de los príncipes, es más bien reminiscente de la doctrina hermética relativa a la creación de las almas de los reyes, aunque resulta dudoso que esa doctrina se conociese en aquella época[63].

Sea como fuere, una clase muy especial de misticismo científico –a la vez irracional y material– se cernió sobre la incipiente idea del legitimismo dinástico. Pierre Dubois reunió argumentos astrológicos y climatológicos para probar que la preeminencia natural y física de la raza real francesa no sólo estaba por encima de la gente común, sino también por encima de la de las otras dinastías[64]. En la misma época, las teorías francesas que pretendían justificar el principio dinástico formularon construcciones de escolasticismo dinástico verdaderamente exquisitas: una dinastía que había retornado a la sangre de Carlomagno, reyes santos que engendraban nuevos reyes santos, una raza promovida por Cristo desde los comienzos mismos de la fe cristiana, una Casa Real muy sagrada, a la que Dios había otorgado un óleo celestial para la unción de sus reyes, y, desde luego, una estirpe real, dotada de virtudes milagrosas que ni siquiera la Iglesia podía reclamar para sí[65]. Aunque elaboraciones parecidas sobre cualidades mís-

---

[62] Sobre la doctrina estoico-aristotélica de las *rationes seminales* tal como la transmitieran san Agustín y Macrobio, véase H. Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn, 1914), especialmente las pp. 184 ss.; cfr. Lesky, *op. cit.*, pp. 164 ss.; véase también las pp. 172 ss. (1396 ss.), que tratan sobre Filón, *Legatio ad Gaium*, c. 8, p. 55, donde se dice que los «*logoi* seminales» habían anticipado la predisposición de Calígula como gobernante; cfr. H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), I, pp. 342 ss.

[63] *Kore kosmou*, frg. XXIV, ed. W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), I, pp. 494 ss.; ed. A. D. Nock y A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (París, 1954), IV, pp. 52 ss.; véase también Delatte, *Traités de la royauté*, pp. 154 ss., para las conexiones con las teorías «de Pitágoras» sobre el trono. Existía por lo menos un tratado conocido del *Corpus Hermeticum* en la escuela de Chartres, el *Asclepius;* consúltese Th. Silverstein, «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris», *Modern Philology* XLVI (1948), pp. 109 ss.; R. B. Woolsey, «Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius», *Traditio* VI (1948), pp. 340-344; y Manitius, *Lateinische Literatur*, III, pp. 199 y 262. En cuanto al *Kore Kosmou*, o incluso el *Florilegium* de Stobeo, es de suponer que no fueran obras disponibles en el siglo XIII. Loyseau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), hace referencia a Platón y Aristóteles sobre el particular: «veu que Platon au 3. de sa *Republ.* a dit, que ceux, qui sont nays pour commander, sont composez d'autre metail, que les autres. Et Aristote a dit encor plus à propos, que les Roys sont d'un genre moyen entre Dieu et le peuple». Véase Platón: *Rep.*, III, pp. 415A ss.; pero lo que no está claro es a qué pasaje de Aristóteles se refiere el autor; consúltese, no obstante, Goodenough, *Politics of Philo*, p. 98, para otras referencias.

[64] Scholz, *Publizistik*, p. 411, n. 137; Kämpf, *Pierre Dubois*, p. 95, n. 7; y también la p. 70. Continuó siendo práctica normal del absolutismo el realzar la sangre real «en l'excellence duquel on ne doit imaginer aucune souilleure ni corruption, ains au contraire ce sang Royal purifie et ennoblit tout autre sang avec lequel il se mesle». Charles Loyseau, *loc. cit.* (véase lo dicho anteriormente, n. 60), pasaje que debiera ser comprobado con el de Leclercq, «Sermon», p. 169, 15 (véase *supra*, cap. V, n. 183). Para el caso de Inglaterra, véase, por ejemplo, Bacon, *Post-nati*, p. 667: «... que su sangre [la del rey] nunca se corromperá».

[65] Véase *supra*, cap. V, nn. 183-185. Sobre el retorno de la raza carolingia, véase K. Ferdinand Werner, «Die Legitimät der Kapetinger und die Entstehung des "Reditus regni Francorum

ticas de la Casa Real recibidas por la gracia y por la naturaleza casi no se encontraban en la Inglaterra de ese periodo, el derecho hereditario del hijo mayor a la Corona se afianzó profundamente como un «derecho inderogable» y una ley del reino incontestable, aunque no escrita[66].

Lo que nos interesa aquí es el principio de la continuidad. En la Alta Edad Media, al parecer siguiendo las directrices de la Iglesia, la continuidad de un reino durante un interregno se había preservado a veces mediante una ficción: Cristo cubría el vacío haciendo de *interrex* y aseguraba, a través de su propia eternidad, la continuidad de la realeza. La fórmula antigua de fechar documentos *regnante Christo*, que provenía del tiempo de las persecuciones[67], a menudo utilizada como una simple fórmula de devoción[68], y más tarde aplicada por el papa Adriano I para manifestar su

---

ad stirpem Karoli"», *Die Welt als Geschichte* XII (1952), pp. 203-225, que demuestra que el lema, aunque fue introducido anteriormente por Esteban de Marchiennnes (h. 1196), echó raíces, exclusivamente, gracias a Vincent de Beauvais (después de 1244); cfr. Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 23. Las pretensiones francesas fueron adoptadas por los Anjou de Nápoles. Véase, por ejemplo, la declaración de su coronación: «Inter regales autem prosapias, Christianitatis caractere insignitas, ab ipsis fidei Christiane primordiis idem altissimi filius stirpem regiam inclite domus Francie altis provexit radicibus et provectam gubernare non desinit in gloria et honore» (París, Bibl. Nat., MS lat. 8567, fol. 20v). Estos argumentos, así como otros similares, aparecen con mucha frecuencia. Véase, por ejemplo, Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tratado I, art. 1, concl. 15, p. 31: «Nam legimus domum regiam Franciae sanctissimam Deum de oleo suo... prae aliis regibus... decorasse».

[66] Véase Chrimes, *Ideas*, pp. 22 ss., donde, a pesar de todo, señala que el problema persistía a finales del Medievo en Inglaterra; consúltese también Figgis, *Divine Right*, pp. 81 ss., sobre el mismo tema. Véase el esbozo de Keeton, *Shakespeare and his Legal Problems*, pp. 109 ss. («The Title to the Crown in the Histories»), sobre las opiniones populares y sus antecedentes jurídicos.

[67] A. Ehrhardt, «Das *corpus Christi* un die Korporationen im spätrömischen Recht», *ZfRG*, rom. Abt., LXXI (1954), p. 34, n. 27 (véase también su *The Apostolic Succession* [Londres, 1953], pp. 41 ss.), insiste sobre el carácter políticamente revolucionario de las fechas estipuladas en los Hechos de los Mártires y pone como ejemplo el *Martyrium Irenaei Syrmiensis:* «sub Diocletiano imperatore, agente Probo praeside, regnante Domino nostro Jesu Christo». La antítesis «Diocletiano imperatore–regnante Domino» es evidente; ésta se hace más patente todavía gracias a la inclusión de la palabra *vero* en el *Acta Cypriani:* «sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnante vero Domino...»; o también mediante un adicional κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Pionius*, c. 23) o ἐν οὐρανοῖς δὲ βασιλεύοντος κτλ. (*Dasius*, c. 12), o βασιλεύοντος εἰς αἰῶνας (*Agape, Irene*, y otros, c. 7); ed. R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrer-Akten* (Tubinga, [2]1929), pp. 71, 86, 92 y *passim*. Es muy probable que la fórmula tuviera su origen, tal como parece sugerir el Dr. Ehrhardt, en los Hechos de los Mártires y en un ambiente de hostilidad hacia el sistema imperial de fechar. Este sistema de fechar también se empleó mucho entre las civilizaciones antiguas, para fines políticos (véase más adelante, n. 69); obsérvese, por ejemplo, la inscripción del 641 de Hauran, en la Siria ocupada por los árabes, donde los años imperiales de Constantinopla, carentes de sentido, fueron sustituidos por κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος; véase Ph. Le Bas y W. H. Waddington, *Voyage archéologique: Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* (París, 1888 ss.), Partie 6, *Syrie*, p. 552, núm. 2413a, citado por M. V. Anastos, «Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius», *Harvard Slavic Studies* II (1954), pp. 31 ss.

[68] La fórmula no era nada atípica; aparece con suma frecuencia en la *invocatio* de documentos anglosajones: véase, por ejemplo, W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum* (Londres,

negativa a seguir reconociendo al iconoclasta emperador bizantino[69], se utilizó ocasionalmente en épocas de interregnos para fechar documentos cuando no se podía recurrir a los años de reinado de un rey. Algunas de las fórmulas más expresivas hablan por sí solas:

> Careciendo Borgoña de rey, Nuestro Señor Jesucristo aquí y en todas partes reinante... El primer año después de la muerte del rey Rodolfo, reinando Cristo a la espera de un rey...
>
> Mientras reina Cristo a la espera de un rey...[70].

Es decir, mientras no gobierne un rey, gobierna Cristo. El verdadero gobierno recaía sobre Dios, y el reino revertía al supremo Señor divino hasta que un nuevo rey fuese investido.

Esta idea aparentemente extraña a la que recurrió, por última vez, la república florentina en 1528[71] tenía sus riesgos. Pues la devolución del reino a Cristo se convirtió en una realidad amenazadora, políticamente hablando, cuando el papa comenzó a reclamar para sí los derechos del trascendental *interrex* y a asumir en su calidad de *vicarius Christi* una posición de señorío sobre el dominio secular en época de interregno. Como siempre, comenzó con el imperio. Ya bajo Gregorio VII encontramos, después de la excomunión de Enrique IV, documentos que están fe-

---

1885-1893), I, 7, núm. 3; 45, núm. 25; 47, núm. 27; III, 623, núm. 1303, y *passim*, donde aparecen invocaciones como «Regnante imperpetuum domino nostro...» y otras frases similares, a veces sustituidas o complementadas con un *labarum*, del mismo significado; sobre los escribas, véase R. Drögereit, «Gab es eine angelsächsische Königskanzlei?» *ArchUF* XIII (1935), pp. 370, 391, 397.

[69] Sobre Adriano I, véase Schramm, *Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser* (Múnich, 1952), pp. 11 ss. (también *HZ* CLXXII, 1952); cfr. A. Menzer, «Die Jahresmerkmale in den Datierungen der Papsturkunden bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts», *Römische Quartalschrift* XL (1932), pp. 62 ss. Schramm está en lo cierto al llamar «litúrgica a la larga fórmula (ésta incluye a Dios Padre y al Espíritu Santo). No obstante, el modelo debiera buscarse en la cronología de los Hechos de los Mártires y en expedientes tales como la inscripción de Haurán; véase lo dicho anteriormente, *n. 67*.

[70] La naturaleza de una fórmula de interregno pudo haber sido ambigua en el caso de Adriano I; pero era inequívoca en el caso del papa Juan VIII. Dicho papa, durante el ínterin en el que el trono del imperio quedó vacante tras la muerte de Luis II, y antes de la coronación de Carlos el Calvo en el año 875, empleó la fórmula *regnante imperatore dommo Iesu Christo*; véase Bresslau, *Urkundenlehre*, I, p. 837; y Menzer, *op. cit.*, p. 63. *Consúltese, en general*, Kern, *Gottesgnadentum*, p. 7, n. 12 y p. 30, n. 59. Sobre las expresiones que aquí se citan («Burgundia rege carente, Domino rostro J. Ch. hic et ubique regnante...; Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante...; Christo regnante regem expectante...»), véase U. Chevalier, *Cartulaire de Saint-André-le-Bas de Vienne* (Lyon, 1869), pp. 268 ss.; Ph. Lauer, *Le règne de Louis VII d'Outre-mer* (París, 1900), p. 15, n. 1. La fórmula *Regnante domino nostro* etc., también fue empleada durante una vacante producida en la Santa Sede; cfr. Gregorio VII, *Reg.*, I, 1, ed. Caspar, p. 1, n. 2; véase también lo dicho anteriormente, n. 2.

[71] C. Roth, *The last Florentine Republic* (Londres, 1925), pp. 76 ss., donde resume la documentación al respecto, aunque sin hacer claras distinciones entre las diversas fórmulas.

chados de la siguiente manera: *Domno nostro papa Gregorio Romanum imperium tenente*[72]. En aquella ocasión, Inocencio III reclamó de forma más o menos casual los derechos imperiales en el imperio durante una vacante; Inocencio IV llegó a la conclusión hierocrática de que el imperio revertía a su verdadero señor sobre la tierra, el vicario de Cristo, y al mismo tiempo extendió vagamente esta reivindicación, *regnis vacantibus*, también a otros reinos; finalmente, el Hostiense ató los cabos sueltos y estableció firmemente la teoría del vicario papal en los interregnos[73]. En el siglo XIV, la teoría se aplicó por razones de eficacia política incluso a aquellos dominios que la Santa Sede sólo *consideraba* vacantes, pero de hecho tenían sus propios gobernantes. Por ello, el vicariato del imperio de Eduardo III, que Luis de Baviera le había conferido al rey inglés, fue impugnado por el papa Benedicto XII porque usurpaba los derechos del papado[74].

Estas reclamaciones papales y otras similares perdieron naturalmente su fundamento en aquellos reinos en los que, como resultado de la continuidad en la sucesión dinástica, los interregnos habían dejado de existir definitivamente. El reinado de un rey comenzaba con el *demise* de su predecesor o, como en la Inglaterra posterior a 1308, el día siguiente a la muerte del predecesor[75]. Desde aquel momento, la sucesión hereditaria no sufrió en teoría ninguna interrupción, de modo que, por razones de continuidad dinástica, podía alegarse que el rey cuerpo natural «nunca moría»: la dinastía, la «casa» se asemejaba a una entidad supraindividual comparable a una *universitas* «que nunca moría». En cualquier caso, la ficción piadosa de la era cristocéntrica sobre el *interrex* divino, que salvaguardaba la continuidad del gobierno en época de interregno, quedó desplazada debido a la continuidad por sucesión dinástica. Esto era cierto al menos respecto del cuerpo natural de la cabeza del cuerpo político. Sin embargo, la continuidad del cuerpo político entero –cabeza y miembros juntos– fue preservada por otra ficción: la de la sempiternidad de la Corona.

---

[72] *Cartulaire de l'abbaye de Saint Bernard de Romans* (Romans, 1898), I, pp. 203 ss., núms. 168, 188; cfr. *Laudes regiae*, p. 140, n. 93. La idea aparece en la *Determinatio* de Tolomeo de Lucca, c. 25, ed. Krammer, p. 49, aunque en conexión con el último día del Imperio romano. El texto dice así: «Deinde redit [imperium] ad verum dominum, qui contulerat, scilicet Christum, cuius vices summus pontifex gerit».

[73] Sobre el problema en toda su extensión, véase F. Baethgen, «Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat», *ZfRG*, kan. Abt., X (1920), pp. 172-268; véanse, además, las pp. 178 ss., 182 ss., de la misma obra, sobre Inocencio IV y el Hostiense; consúltese también Carlyle, *Political Theory*, V, p. 322, n. 1; Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 172, n. 9, donde se exponen algunas objeciones por parte de Lucas de Penna en contra de la teoría. Véase, de nuevo, Ullmann, *Medieval Papalism*, p. 188, n. 5, sobre la negativa de Cino a aceptar el vicariato papal del imperio.

[74] Véase Baethgen, «Reichsvikariat», p. 262, n. 2, en relación con Eduardo III. Durante el reinado de Luis de Baviera, el papado consideraba el trono del imperio vacante y, en consecuencia, asumió el mando del vicariato.

[75] Schramm, *English Coronation*, pp. 166 ss., *König von Frankreich*, I, pp. 226 ss.

2. La Corona como ficción

Corona visibilis et invisibilis

Antiguamente, escribe Baldo, cuando el Imperio romano estaba en su plenitud, se solía decir que al emperador, cuya corona «material y visible» consistía en una diadema, le era impuesta su Corona «invisible» por Dios[76]. Lo que era válido para la dignidad electiva del emperador romano, también lo era para la dignidad hereditaria de un rey. Baldo asimismo distinguía dos coronas en las monarquías en las que –según el derecho del reino y no según el derecho romano– el hijo sucedía al padre por derecho de nacimiento.

> [En relación con la sucesión del] hijo no hago distinciones de tiempo, pues la *Corona* desciende sobre él en la continuidad, aunque la *corona exterior* requiera la imposición de manos y la celebración de oficios[77].

Lo que Baldo quería expresar está muy claro. Había un círculo dorado o diadema visible, material y exterior, con la que el príncipe era investido y ataviado en su coronación; y había una Corona inmaterial e invisible –que abarcaba todos aquellos privilegios y derechos reales indispensables para el gobierno del cuerpo político–, que era perpetua y que descendía bien directamente de Dios o bien en virtud del derecho dinástico de sucesión. Y de esta Corona invisible podía decirse *Corona non moritur.*

---

[76] Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 2, fol. 45v: «Et tale Regnum [sc. el electivo Regnum Romanorum] a Deo hominibus mittitur (*C.* 1, 17, 1; *Nov.* 6, en pr.; *Nov.* 73, en pr. 1; *Nov.* 113, 1; *Nov.* 105). Et dicebatur antiquitus, dum Romanum Imperium erat in flore, quod corona Imperialis invisibilis imponebatur a Deo, materialis vero et visibilis erat ipsa Imperialis infula (*C.* 7, 37, 3, 5)». Mateo de Afflictis cita el pasaje palabra por palabra, en *Lib aug.*, I, p. 7, n. 32, fol. 52v, con el fin de confirmar la máxima «quod rex in regno dicitur lex animata». Sería difícil decir si Baldo tenía en mente a algún autor concreto de la Antigüedad *(dicebatur)*, ya que sus alegaciones jurídicas no descartan realmente la teoría de las dos coronas. Nicolás de Bari, en su elogio a Federico II, se refiere a Éx 25, 25, cuando dice: «In tabernaculo federis erant due corone auree, una quarum dicebatur aurea, altera aureola, sed aureola superposita auree preminebat, sic dignitas istius [imperatoris] omni preminet dignitati». La diferencia entre la corona visible y material del emperador y la diadema «invisible», puesta sobre su cabeza por la mano de Dios, estaba muy presente en el arte bizantino; véase, por ejemplo, A. Grabar, «Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie», *Dumbarton Oaks Papers* VI (1951), pp. 34 ss., donde habla acerca de un medallón (del siglo VI, pero cuyo diseño pertenece a la época posconstantina) que mostraba, además de la diadema que el emperador llevaba puesta, la corona «invisible» que la *dextera Dei* le tiende desde el cielo, aparte, naturalmente, de las insignias del *torques* que el Sol, personificado, le entrega. Cabe recordar que la corona radiante, a pesar de aparecer repetidas veces en las monedas imperiales, de hecho no era una insignia que llevara el emperador personalmente.

[77] Baldo, al *C.* 36 X 1, p. 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79: «Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum...; ego in filio non facio temporis distinctionem, quia corona continuitive descendit in ipsum... licet corona exterior requirat manus impositionem et officiorum celebritatem». La doctrina «Filius succedit patri in regno iure regni, non iure Romano» es una doctrina clásica: véase, por ejemplo, Baldo, al *C.* 24 X 1, 6, p. 6, n. 2, fol. 78.

Para corroborar la sempiternidad de la Corona invisible y la continuidad sin incidir en la sucesión dinástica, Baldo utilizó, siguiendo la práctica acostumbrada de los juristas, un argumento de derecho privado en la esfera del derecho público. Tomó un pasaje del derecho de sucesiones de las *Instituciones* de Justiniano: «A la muerte del padre se produce una especie de continuación en el dominio», pasaje sobre el que la Glosa accursiana comentaba que «Padre e hijo son uno según la ficción del derecho»[78]. La «unidad» entre padre e hijo, y con ella la idea tan compleja de la identidad entre predecesor y sucesor, tenían, de esta manera, también raíces en el derecho de sucesiones: el rey agonizante y el nuevo rey devenían uno respecto de la Corona invisible y perpetua que representaba la sustancia de la herencia. Es indudable que éste era un concepto que se acercaba mucho a la identificación técnica de la dinastía con una «corporación por sucesión» en la cual el sucesor y el predecesor aparecían como la misma persona respecto del oficio o dignidad personificado[79]. Sin embargo, por otro lado, el personificar la herencia era una antigua propiedad conceptual del pensamiento jurídico; es decir, la masa de la herencia, mientras pasaba del testador al heredero, recibía el tratamiento de persona[80]. Por tanto, existían desde el punto de vista jurídico diversas posibilidades de personificar la Corona inmaterial e invisible, especialmente si su perpetuidad estaba vinculada a la de la monarquía hereditaria, a la de la continuidad dinástica sin rupturas ni interrupciones y, por así decirlo, sin cambio de persona: a pesar del cambio de los individuos mortales que gobiernan.

De todos estos refinamientos de la ciencia jurídica bajomedieval, el concepto de una Corona inmaterial se originó en estratos que no estaban relacionados en absoluto, o quizá sólo vagamente, con el pensamiento jurídico. A veces resulta muy difícil precisar si un autor se estaba refiriendo a la Corona visible o a la Corona invisible. En un largo poema que glorificaba a la ciudad de Reims y a su primer obispo, san Remigio, un poeta francés del siglo XIII, Richier, hablaba de una de las *cimelia* del tesoro de la catedral: la oliera que contenía el óleo santo por infusión del cual los reyes de Francia prevalecían sobre todos los demás ungidos, que tenían que comprar sus óleos de coronación «en la botica»[81]. Este bálsamo celestial, decía Richier, había santificado

---

[78] *Inst.*, 3, 1, 3: «Et statim morte parentis quasi continuatur dominium». Véase *Glos. ord.*, v. *quasi:* «Hoc ideo, quia in corporalibus dicitur proprie continuatio, sed dominium est incorporale... Dic ergo improprie fieri continuationem: quia inter diversa, non inter eadem fieri debet: *sed pater et fillius unum fictione iuris sunt*». El otro pasaje en cuestión es *D.* 28, 2, 11. Sobre esta teoría, véase lo dicho anteriormente, n. 61, y más adelante, nn. 258 ss., 265 ss.

[79] Véase *supra*, cap. VI, n. 97.

[80] *D.* 46, 1, 22 (la famosa *lex mortuo*): «... quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 362, y *passim;* véase *supra*, cap. VI, n. 74.

[81] Richier, *La vie de Saint Remi*, vv. 8140 ss., ed. W. N. Bolderston, Londres, 1912, p. 335:

Et molt li doi bien sovenir
Qu'en toutes autres regions

a «rey, Corona y reino»; finalmente, los franceses estaban obligados a amar a la Corona más que a la reliquia más preciosa, porque aquellos que morían defendiendo a la Corona se salvarían en la vida eterna[82].

Es obvio que no podemos estar seguros de si el poeta estaba hablando de la Corona material de los reyes franceses, que contenía, efectivamente, una espina de la Corona de Espinas, y por tanto era también una reliquia sagrada[83], o si lo que tenía *in mente* era la Corona inmaterial de Francia, la Corona política en abstracto. Parece, sin embargo, que en este caso las coronas material e inmaterial estaban fusionadas; y la línea de separación entre el objeto visible de adoración y la idea invisible era tan borrosa aquí como lo era, por ejemplo, en el caso de la Corona de Hungría, la cual era simultáneamente la sagrada reliquia visible de san Esteban, el primer rey cristiano de Hungría, y el símbolo invisible y señor supremo de la monarquía húngara[84]. Como el poeta francés mencionaba la «Corona», junto con la unción, podemos sentirnos tentados a identificarla con la Corona dorada que se le colocaba al rey ungido en la cabeza; sin embargo, la «defensa de la Corona» y la

---

> Covient les rois · lor ontions
> Acheter en la mercerie...

Cfr. Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 229; Schramm, *Frankreich*, pp. 150, 239.

[82] Véase Richier, 117 ss.:

> Saint Remi · cui Dieus envoia
> l'oile · dont il saintefia
> le roi · la corone · le regne...

73 ss.:

> C'est por la corone deffendre
> Dont Dieus fist l'oncïon descendre
> Dou ciel...

45 ss.:

> Et ce doit donner remembrance
> As François d'anmer la coronne...
> Et qui por si juste occoison
> Morroit comme por li garder,
> Au droit Dieu dire et esgarder
> Croi je qu'il devroit estre saus
> S'il n'estoit en creance faus...

Cfr. Bolderston, pp. 43, 40 ss.; Bloch, *Rois thaumaturges*, p. 244.

[83] Schramm, *Frankreich*, p. 209.

[84] Sobre Hungría, véase Hartung, «Die Krone», pp. 35 ss.; véase también J. Karpat, «Die Lehre von der hlg. Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums», *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas* VI (1941), pp. 1-54; consúltese además J. Holub, «Quod omnes tangit...», *Revue historique de droit français et étranger* XXIX (1951), pp. 97-102; en cuanto al material arqueológico, véase P. J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XIII; Roma, 1951). La documentación húngara merece mayor consideración de la que aquí se le da; véase más adelante, n. 144. Próximamente será publicada un colección de artículos escritos por varios autores sobre la Corona (principalmente en la Europa Oriental): *Corona Regni–Die Krone als Symbol*, ed. M. Hellmann (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

recompensa celestial de los «mártires de la Corona» situaría las insignias en el lugar de la *patria* francesa. Pero, ¿existía realmente una gran diferencia entre que un hombre expusiere su vida y sufriese la muerte por la reliquia tangible del *corpus mysticum* de la fe, o que la expusiere y la sufriese por el símbolo intangible del *corpus mysticum* del reino? La propia indefinición del símbolo puede que hubiera sido su mayor valor, y la ambigüedad la verdadera fuerza de la abstracción simbólica[85].

Y fue sólo por casualidad que el cabildo de la catedral de Reims, la catedral de coronación de los reyes franceses, recibió en 1197 una carta del rey Felipe II en la cual pedía a los canónigos, que no le debían ningún servicio, que le prestasen apoyo militar *tam pro capite nostro, tam pro corona regni defendenda,* «tanto para la defensa de nuestra cabeza como para la de la Corona del reino»[86]. La antítesis entre *caput nostrum* y *corona regni* apenas deja campo a la especulación sobre si se estaba haciendo referencia a la Corona inmaterial o a la Corona material sobre la cabeza del rey: en ambos casos se trataría de la Corona como símbolo del reino entero. Más fácil resulta el tomar una decisión clara cuando contemplamos la respuesta que dieron los canónigos de Reims en otro momento posterior, pues admitieron que le debían al rey servicio militar «por la defensa de la Corona y del reino»[87]. En esta ocasión los canónigos estaban utilizando meramente una frase estereotipada, cuya pista puede seguirse por lo menos hasta Sugerio de Saint-Denis, quien le reafirmó, en 1150, al rey Luis VII la lealtad que los magnates le debían «al reino y a la Corona»[88]. Aquí, al igual que en numerosos documentos en los que «Corona» se utilizaba en un sentido fiscal[89], no existe la menor duda de que «Corona» indicaba algo más general que el aro de oro que adornaba la cabeza del rey.

No deben exagerarse las dificultades de definición que presenta el tema. Tanto Sugerio como los canónigos de Reims utilizaron, evidentemente, el término «Corona» como algo no exactamente idéntico a «reino» aunque sí estrechamente relacionado con él. Por otro lado, el término «Corona» tampoco era idéntico a «rey»: Felipe II distinguió claramente entre su cabeza física y la «Corona del reino» que adornaba a aquella cabeza. En otras palabras, «Corona» era diferente tanto de *rex* como de *regnum.* Era diferente de rey y de reino, aunque no estaba separada de ninguno de ellos, y era algo que tanto el rey como el reino tenían en común, aunque

---

85 Véase W. H. Dunham, Jr., «The Crown Imperial», *Parliamentary Affairs* VI (1953), pp. 201 ss.: «... la imprecisión de su significado permitió que la expresión [Corona] cumpliera una función provechosa». Estoy en deuda con el profesor Dunham, de la Universidad de Yale, por haber puesto a mi disposición información de gran valor.

86 Strayer, «Defense of the Realm», p. 292, n. 4, donde cita a H. F. Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste* (París, 1916-1943), II, p. 47.

87 Strayer, *op. cit.*, p. 292, n. 5.

88 Hartung, «Die Krone», p. 20, n. 3; Bouquet, *Recueil des historiens* XV, p. 522.

89 Hartung, p. 20, n. 4.

no se identificase exactamente con ninguno de ellos. No debe recurrirse al argumento de la redundancia retórica: en ambos casos («cabeza y Corona» y «reino y Corona») se quería expresar algo que, al parecer, no alcanzaba a hacerlo ni rey ni reino solos. Sin embargo, la solución puede hallarse cerca. En la frase «cabeza y Corona» la palabra Corona servía para añadir algo al cuerpo puramente físico del rey y para enfatizar que se quería significar algo más que el «cuerpo natural» del rey; y en la frase «reino y Corona» la palabra Corona servía para eliminar el aspecto puramente geográfico territorial de *regnum*[90] y para resaltar sin ambigüedades el carácter político de *regnum*, que incluía también el valor emocional de *patria*; «La Corona del reino es la *patria* común» era la opinión de los juristas que citaba Jacobo de Révigny, cuyo contemporáneo, Guillermo Durante, justificaba las medidas extraordinarias del rey «en defensa de la *patria* y la Corona»[91]. En resumen, en contraposición a la pura *physis* del rey y a la pura *physis* del territorio, cuando la palabra «Corona» era añadida, indicaba la *metaphysis* que ambos, *rex* y *regnum*, compartían, o el cuerpo político (al que ambos pertenecían) en sus derechos soberanos. Sería conveniente también recordar el, quizá, factor decisivo: el valor de la perpetuidad inherente a la Corona. Pues la Corona, en razón de su perpetuidad, era superior tanto al *rex* físico como al *regnum* geográfico, y estaba al mismo tiempo a la par con la continuidad de la dinastía y la sempiternidad del cuerpo político.

La Corona fiscal

Si realmente fue en tiempos del abad Sugerio, alrededor de 1150 o un poco antes, cuando se introdujo la idea de la Corona «invisible» en la terminología política de Francia, puede afirmarse que su evolución en Francia e Inglaterra tuvo un comienzo muy temprano. Los testimonios que tenemos en el caso de Inglaterra nos remiten a la época de Enrique I. Sin embargo, debe mencionarse, para empezar, que «Corona» en Inglaterra apenas tenía ese matiz «patriótico» –al menos en los documentos oficiales– que resultaba tan característico de todo lo que Sugerio de Saint-Denis hacía o decía. «Corona», en Inglaterra, pertenecía en pri-

---

[90] Cfr. H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum* XXIV (1949), p. 50: «El hecho de que *regnum*, al igual que nuestra palabra "reino", pueda significar no sólo la soberanía de un rey, sino también un país gobernado por un rey, la convierte en una expresión que se ha de evitar. La palabra *Corona* no está sujeta a tal ambigüedad». Aunque estoy personalmente de acuerdo con Richardson respecto a la distinción que hace entre «país» y su «soberano», yo no diría que las palabras *regnum* y *Corona* son «prácticamente sinónimas», pues si bien *Corona* abarca parte del contenido de *regnum*, la primera expresión tiene significados que no coinciden con *regnum*.

[91] Véase *supra*, capítulo V, nn. 168 y 180.

mer lugar a la esfera de la administración y del derecho. En el fuero que Enrique I dio a la Ciudad de Londres, en 1130 o 1133, la palabra aparece en la frase *placita coronae*, «casos de la Corona»[92]. Aquí aparece como algo usual que no se restringía, como demuestra el *Pipe Roll**, al fuero de Londres únicamente, aunque durante algún tiempo la expresión *placita regis*, «casos del rey», pudo ser una alternativa[93]. El *Pipe Roll* de Enrique I menciona incluso a un guardián de los casos de la Corona[94]; y aunque estamos habituados a fechar oficialmente el comienzo de la figura del «Coronador» *(custos placitorum coronae, coronator)* en 1194, junto con el llamado *Iter* (más explícitamente la *Forma procedendi in placitis Coronae Regis*)[95], es indudable que este oficio se remonta a una época anterior[96].

A la vez, encontramos el término «Corona» utilizado en un sentido más fiscal y con referencia al dominio real. En 1155, al año justo de su accesión, Enrique II revocó la cesión de ciudades, castillos y señoríos *quae ad coronam pertinebant*[97], y en 1176, en Northampton, encomendó a sus justicias itinerantes el cuidado de todos los derechos y cosas «que pertenecían al señor rey y su Corona» *(spectantes ad dominum regem et coronam eius)*[98]. Interpretar esta frase meramente como un pleonasmo no tendría justificación. Sin lugar a dudas, en la práctica lo mismo le daba a Enrique II el que las cosas le pertenecieran por derecho del rey o por derecho de la Corona. Unas veces lo primero le hubiera resultado más ventajoso, y otras lo segundo. Sin embargo, al construir un dominio real como entidad administrativa que estaba separada de aquellas tierras que formaban parte de las dependencias feudales, Enrique II estaba, ciertamente, sentando los cimientos del *fiscus* que, ya en el siglo XIII, «ha sido separado, como algo perteneciente a la utilidad pública, de la persona del

---

[92] No cabe duda de que el estudio más interesante y completo sobre la noción de la Corona es el de Hartung, «Die Krone», donde el problema es tratado en base a la historia constitucional comparada; véanse las pp. 6-19 de dicha obra, donde el autor reúne abundante material inglés, si bien no es exhaustivo (véase lo dicho anteriormente, n. 85). El problema, por supuesto, había sido ya detectado con anterioridad; véase Pollock y Maitland, *History*, I, pp. 511 ss.; también McIlwain, *Political Thought*, pp. 379 ss. Sobre el fuero de Enrique I, véase Stubbs, *Select Charters*, p. 129, y Liebermann, *Gesetze*, I, p. 525, también, II, p. 560, s. v. «Kronprozess», I, b, *kinehelme*.

* *Pipe Rolls*, nombre de los registros o archivos de los antiguos despachos de Hacienda en Inglaterra. Llamados así porque los documentos subsidiarios eran archivados en forma de rollos. *[N. de los T.]*

[93] *Leges Henrici* (cualquiera que sea su fecha), 7, 3; 52; 60, 3; Liebermann, I, pp. 553, 573, 581.

[94] Ch. Gross, *Select Cases from the Coroners' Rolls* (Selden Society, IX, Londres, 1896), capítulo XV ss., esp. el XVII.

[95] Stubbs, *Select Charters*, pp. 252 ss.

[96] Gross, *Coroners' Rolls*, capítulo XV ss.; Pollock y Maitland, *History*, I, p. 534, n. 2.

[97] Stubbs, *Const. Hist.*, I, p. 448, n. 1; Hartung «Die Krone», p. 6, n. 2.

[98] Stubbs, *Select Charters*, p. 180, § 7.

rey»[99]. Además, al darle al dominio real la categoría de una entidad perteneciente a la Corona, Enrique II, no importa si intencionadamente o no, estaba obligando a los oficiales a distinguir más cuidadosamente que antes entre los derechos de la Corona y los derechos del rey[100]. En el *Dialogue of the Exchequer*, un tratado semioficial escrito en 1177, encontramos la distinción entre feudatarios que tienen tierras «que pertenecen a la Corona» y aquellos «que tienen tierras del rey en concepto de feudo no por derecho de la Corona real, sino por el de alguna baronía»[101]. La distinción entre lo que pertenece *ad coronam* y lo que se tiene *de rege* no era nueva en sí misma. Sustancialmente, la diferencia entre *terra regni* y *terra regis* se remonta a la época anglosajona, cuando el rey incluso podía, en ciertas ocasiones, estatuir o «reservar» tierras para sí, probablemente sin ser consciente de las premisas constitucionales y jurídicas tan complejas que una transacción de esta clase llevaba consigo[102]. En cualquier caso, la *terra regni* ha pasado ahora a pertenecer *ad coronam* y, por ello, la noción de Corona se ha contrapuesto a la de rey.

Hacia fines del siglo XII, las distinciones entre Corona y rey comenzaron a racionalizarse bajo la influencia del pensamiento jurídico. Aquellos pleitos en los que el rey aparecía como actor estaban enumerados en los textos legales de la época anterior[103]. Sin embargo, Glanvill abría su tratado *De las leyes y costumbres del reino de Inglaterra* con las palabras: *Ad coronam domini regis pertinent ista,* y después –aunque su sección sobre derecho penal era muy deficiente y sería más tarde comentada ampliamente por Bracton[104]– hacía una referencia a las *leges,* las leyes de Justiniano, para poder tratar el crimen de *laesa maiestas*[105]. Aludía también a los *purprestures,* multas por usurpación de tierras reales, como algo que pertenecía *ad coronam,* porque lo que estaba en juego eran cosas públicas –servicios como carreteras públicas, aguas públicas y plazas públicas–, de la misma manera que las fianzas le pertenecían *ad coronam* si era la paz pública la que estaba en juego[106]. «Corona», en el tratado de Glanvill, no

---

[99] Post, «Public Law», pp. 49 ss., y «Two Laws», p. 423. Sobre el fisco en general, véase *supra,* capítulo IV. La palabra, en sí, aparece en el siglo XII; consúltese Stubbs, *Select Charters,* pp. 152, 232, y *passim; Dialogus de Scaccario,* II, c. 10, ed. Charles Johnson (Londres y Nueva York, 1950), p. 97.

[100] Hoyt, *Demesne,* p. 124, hace hincapié en el desarrollo simultáneo de las expresiones «heredad real» y «Corona impersonal». Uno buscaría en vano la distinción entre ambos términos durante la época de la Conquista y posteriormente, *ibid.,* pp. 50 ss.

[101] *Dialogus de Scaccario,* II, c. 10, ed. Johnson, p. 96, cfr. 14; Stubbs, *Select Charters,* pp. 231 ss.; Hartung, «Die Krone», p. 7.

[102] Maitland, *Domesday Book and Beyond* (Cambridge, 1897), p. 245, n. 1; F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1943), p. 304.

[103] Liebermann, *Gesetze,* p. 556 (*Leges Henrici,* §§ 10-11).

[104] Bracton, fols. 115b-155b, ed. Woodbine, II, pp. 327 ss.

[105] Glanvill, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae,* I, 1-2, ed. Woodbine (New Haven, 1932), p. 42.

[106] Glanvill, IX, 11, y X, 5, Woodbine, pp. 132, 136.

era un simple sinónimo de rey: la Corona hacía referencia a la esfera pública y a la utilidad general. El cuidado con el que se escogían las palabras, a pesar de las innumerables incongruencias que se dieron entonces y más tarde, se desprende de los mandatos judiciales a los tribunales espirituales que cita Glanvill: son considerados de forma invariable como pleitos pertenecientes no a la Corona sola, sino a la Corona y a la dignidad real, *ad coronam et dignitatem meam pertinent*[107]. No se trata de una formulación casual; pues aunque esta fórmula se utiliza de forma más general y con más frecuencia en el siglo XIII, encontramos que también Bracton, siempre que trata asuntos relacionados con los tribunales eclesiásticos, invariablemente se refiere a la Corona y dignidad real, en los casos involucrados con asuntos eclesiásticos, mientras que en otras ocasiones era una «simple posibilidad»[108]. Sin embargo, sería un gran error el achacarle tautología retórica a la chancillería que emitía los mandamientos. Pues mientras que no cabe ninguna duda respecto a que todos los pleitos relativos a la competencia de los tribunales eclesiásticos o seculares eran *a priori* pleitos de la Corona, ya que afectaban a la esfera pública, al parecer la chancillería mantenía que aquellos casos también afectaban al oficio o dignidad del rey, a su soberanía o «realeza». Sería, quizá, como si la chancillería papal distinguiese entre *sancta sedes* y *papatus*.

En otros aspectos, las órbitas de la Corona y el rey no estaban tan claramente delimitadas como desearíamos, y en documentos de un «carácter mixto» –como, por ejemplo, el *Iter*– encontramos derechos feudales entremezclados con regalías, mientras que en otras ocasiones las cosas que pertenecen «casualmente» al rey reciben el mismo tratamiento que aquellas que pertenecen «permanentemente» a la Corona[109]. Bracton, cuya mentalidad era mucho más politicéntrica y que estaba muy familiarizado con los conceptos corporativos[110], ha aclarado admirablemente el difícil problema de aquello que servía al rey y aquello otro que pertenecía de forma inalienable a la Corona en beneficio de la utilidad pública y del gobierno en general[111]. La revocación por parte de la Corona de aquellas propiedades y derechos que habían sido enajenados ya se había iniciado, como se recordará, con Enrique II inmediatamente después de su accesión al trono. Enrique, después del reinado turbulento y catastrófico del rey Esteban, hubiera sido el último en desconocer el significado de «enajenación». Sin embargo, la

[107] Glanvill, IV, 13 (patronazgo), X, 1 (deudas de los seglares), XIII, 21 (cuotas del clero), Woodbine, pp. 82 ss., 133, 156.

[108] Véase lo dicho anteriormente, cap. IV, n. 300. Es cierto que las expresiones *corona et dignitas* y, algunas veces, *corona, dignitas, et regnum*, surgen con bastante frecuencia en otros contextos; pero en el caso de los escritos relacionados con las cortes espirituales suele incluirse siempre la palabra *dignitas*.

[109] Hoyt, *Demesne*, p. 188, en relación con derechos permanentes y casuales de heredad.

[110] Bracton, fol. 347b, Woodbine, cap. IV, p. 175; véase lo dicho anteriormente, n. 7.

[111] Véase *supra*, cap. IV, nn. 252 y 298.

terminología legal estaba todavía atrasada respecto de la práctica administrativa, y nociones tales como «prescripción» o «inalienabilidad», que todavía se encontraban en fase de formación durante su reinado, no se aplicaban aún de forma tan automática como en un periodo posterior.

Alrededor de 1200, el principio de inalienabilidad se formuló claramente en Inglaterra y se asumió como un derecho fundamental de gobierno. Poco después de doblar el siglo, un autor londinense escribió un tratado jurídico, conocido como las *Leges Anglorum,* algunas de cuyas partes se insertaron o interpolaron en la tercera versión de las llamadas Leyes de Eduardo el Confesor[112]. La obra refleja algún conocimiento del derecho, pero lo que refleja sobre todo son los deslumbrantes ideales de la leyenda del rey Arturo, en relación con la cual Godofredo de Monmouth había evocado tantas veces la idea de la «monarquía de la Isla entera», que se obtenía por derecho hereditario y que se mantenía unida con todas sus dependencias de ultramar por la diadema de Constantino[113]. A este autor anónimo se le antojó hablar incesantemente de la «Corona de Britania». Alegaba que «debido a la excelencia de la Corona puede por derecho llamarse [a Britania] Imperio en vez de reino», y que la Corona tenía derechos enormes e inalienables: «El universal y total territorio y las islas pertenecen a la Corona», incluyendo hasta Noruega, porque sobre la base de la leyenda del rey Arturo «Noruega ha sido confiada por siempre a la Corona de Britania»[114]. Aquí, la Corona empieza a coincidir con las ideas de reino y nación, prefigurando también las de la soberanía de tipo imperial y las aspiraciones imperiales con la teoría del *rex-imperator*[115]. En

[112] Liebermann, *Gesetze,* I, p. 635; sobre todo el problema del tratado y las interpolaciones, véase su *Über die Leges Anglorum* (Halle, 1894) y su *Über die Leges Edwardi Confessoris* (Halle, 1896). Véase, además, H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum* XXIV (1949), pp. 44-75, especialmente las pp. 61 ss., y también su «Studies in Bracton», *Traditio* VI (1948), pp. 75 ss. Consúltese, finalmente, Schramm, *English Coronation,* pp. 196 ss.

[113] Esta terminología abunda en la *Historia* de Godofredo de Monmouth; véase, por ejemplo, IX, 1 («iure hereditario» y «totius insulae monarchia»); IX, 7 (la Conquista de Normandía diadema [véase también V, 17]); XI, 4-5 (el imperio de ultramar), ed. Hammer, pp. 152, 159, 103, 190 y *passim.* Consúltese Liebermann, *Gesetze,* I, p. 659, también *Über die Leges Anglorum,* p. 5, y sobre Arturo, la p. 22, § 15: Etelstano reinando en una Inglaterra «usque ad metas Arthuri quas corone regni Britannie constituit et imposuit». El extremo hasta el que Eduardo I llegó a estar influenciado por la leyenda artúrica ha sido explicado por Roger S. Loomis en «Edward I, Arthurian Enthusiast», *Speculum* XXVIII (1953), pp. 114-127.

[114] Liebermann, *Gesetze,* I, p. 635: «Universa vero terra et tota, et insule omnes usque Norwegiam et usque Daciam pertinent ad coronam regni eius et sunt de appendiciis et dignitatis regis». Cfr. 660: Para Arturo «confirmata fuit [a papa et a curia Romana] Norwegia imperpetuum corone Britannie». Cfr. Liebermann, *Leges Anglorum,* p. 6: «De iure potius appellari debet excellentia corone [Britannie] imperium quam regnum».

[115] Sobre la influencia de la leyenda artúrica en la práctica política, por ejemplo, las pretensiones inglesas sobre Escocia, véase Loomis, *op. cit.,* p. 122, acerca de la carta de Bonifacio VIII de 1301; véase también, en general, L. Keeler, *Geoffrey of Monmouth and the Late Latin Chroniclers* (Univ. of California Publications in History, XVII, 1 [Berkeley y Los Ángeles, 1946]).

cualquier caso, la verdadera importancia de este autor debe buscarse en el pasaje en el que asegura que Eduardo el Confesor se había comprometido bajo juramento a restaurar todos los derechos, dignidades y tierras que sus predecesores «han alienado de la Corona del reino», y a reconocer como su deber «el observar y defender todas las dignidades, derechos y libertades de la Corona de este reino en su integridad»[116].

Inalienabilidad

Desde ese momento, la idea de una Corona impersonal, representante de los derechos y reclamaciones fundamentales del reino, comenzó a afectar y modelar los asuntos constitucionales, cuya importancia eclipsaba ahora a la del mito, la ley, o el fisco. Un juramento –y sería un juramento de coronación– que contenía, tal como sugería el autor de las *Leges Anglorum*, una cláusula especial por la cual el rey prometía no enajenar derechos y posesiones de la Corona y también recobrar aquello que se había perdido, era algo desconocido para el ritual de coronación inglés alrededor de 1200. Pero el hecho de que tal juramento fuese algo completamente desconocido en ese periodo es un asunto bien diferente. De hecho, hay razones para creer que al habitual juramento tripartito, que con ligeras variaciones había sobrevivido desde los tiempos anglosajones y que Bracton todavía citaba como válido, pudiera habérsele añadido efectivamente una cuarta cláusula relativa a la inalienabilidad, y que esto ocurriera en 1216, en la coronación de Enrique III, aun cuando tal cláusula adicional no haya sido codificada[117]. En

[116] Sobre el juramento, véase Liebermann, *Gesetze*, I, p. 635 (11, 1A, 2); y también I, p. 640 (13, 1A), donde dice que el propio Eduardo el Confesor «servavit sacramentum in quantum potuit; noluit sacramenti sui fieri transgressor». En cuanto a la influencia de la leyenda de Eduardo el Confesor sobre Eduardo II, véase Richardson, en *Bulletin of the Institute of Historical Research* XVI (1938), pp. 7 y 10, y también en *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.° Ser., XXIII (1941), pp. 149 ss.; sus resultados minan la tesis de Schramm, *English Coronation*, p. 206 (véase también *ArchUF* XV [1938], p. 350), según el cual el término *rex Edwardus*, empleado durante el Juramento de Eduardo II, se refería a Eduardo I.

[117] McIlwain, *Political Thought*, p. 379: «Es un hecho curioso, que requiere investigación adicional, el que no haya podido encontrarse versión contemporánea alguna de cualquier disposición relacionada con la inalienabilidad de los derechos reales». Se han realizado desde entonces muchos intentos de resolver la cuestión de la «cuarta cláusula». Richardson, «Coronation Oath», *Speculum* XXIV (véase lo dicho anteriormente, n. 112), es el autor que más se aproxima a una solución (con el fin de simplificar el tema, me referiré exclusivamente a su estudio en las siguientes páginas). Consúltese, además, B. Wilkinson, «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Speculum* XIX (1949), pp. 445-469, quien tiende a ignorar completamente las numerosas referencias sobre un juramento adicional (pp. 448 ss.); Schramm, *English Coronation*, p. 203, no cree que se efectuara cambio alguno (es decir, que se añadiera una cláusula) en 1274, durante la coronación de Eduardo I, y no considera que hubiera ningún añadido previo. El útil estudio de P. N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (Columbia Studies in the Social Sciences 591; Nueva York, 1956), fue publicado demasiado tarde para poder ser discutido aquí.

todo caso, el papa Gregorio IX se refirió en dos ocasiones a un juramento que, según decía él, había prestado Enrique III, *ut moris est*, en su coronación, y en el cual el rey había jurado mantener los derechos de su reino y revocar todo lo que había sido enajenado[118]. Que este juramento adicional existía es un dato cierto bajo el reinado de Eduardo I; el propio rey mencionó al menos en ocho ocasiones que, en virtud del juramento que había prestado en su coronación, se hallaba «ligado» a conservar los derechos de la Corona; pero tampoco esta vez quedó registrada esta cláusula adicional[119].

Mientras que las fuentes inglesas no ofrecen más que indicios indirectos de una promesa adicional referente a la inalienabilidad, la práctica del derecho canónico nos ofrece una clave o, al menos, una mayor comprensión de lo que contenían al respecto las cartas papales y reales. Sin entrar en detalles, será suficiente ofrecer aquí un resumen de una discusión circunstancial y técnica, ya publicada en otra obra[120].

Bajo la influencia del derecho feudal, que comenzó a extenderse en los estados de la Iglesia durante el siglo XI[121], y bajo el impacto de las conocidas tendencias imperialistas que convirtieron la administración eclesiástica en una monarquía papal centralizada, el antiguo juramento al cargo que hacían los obispos, tal como prescribía el *Liber Diurnus*, fue sustituido por otra forma nueva[122]. Se ha dicho que después de la reforma de la Iglesia del siglo XI, la antigua *professio fidei* se transformó en un *iuramentum fidelitatis*, y que este cambio también afectó a la esfera secular: la *promissio* de la coronación del rey se transformó gradualmente en un *iuramentum* de coronación[123]. Mientras que los antiguos formularios

---

[118] Sobre las cartas de Gregorio IX, véase W. Shirley, *Royal and other Historical Letters of the Reign of Henry III* (Londres, 1862) (Rolls Series), I, p. 551; Rymer, *Foedera*, I: 1, 229, y en relación con la fecha correcta (primer día de julio) véase Potthast, 9952; Richardson, «Coronation Oath», p. 51, nn. 43 y 44; véase más adelante, nn. 144 y 145.

[119] Richardson, pp. 49 ss., nn. 31-39.

[120] Kantorowicz, «Inalienability», *Speculum* XXIX (1954), pp. 488-502.

[121] K. Jordan, «Das Eindringen des Lehnwesens in das Rechtsleben der römischen Kurie», *ArchUF*, XII (1931), pp. 13-110, esp. las pp. 44 ss.

[122] La historia sobre los juramentos episcopales ha sido estudiada eficazmente por Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX, Bonn, 1936), obra que por su relevancia puede ser consultada en su totalidad, si bien no es citada en algunas notas. Sobre los juramentos de época temprana, véanse las hojas 73, 74, 75 y 76 del *Liber Diurnus*, ed. Th. von Sickel (Viena, 1889), pp. 69 ss.; *PL*, CV, pp. 67 ss.; Gottlob, Apénd., pp. 170 ss., reproduce estas hojas; cfr. 11 ss., para un análisis.

[123] Esta vinculación ha sido aclarada por M. David, *Le serment du sacre du IX^e^ au XV^e^ siècle* (Estrasburgo, 1951), siendo publicada por primera vez en *Revue du moyen âge latin* VI (1950) (a raíz de lo cual se cita aquí el estudio); véanse especialmente las pp. 168 ss., que tratan sobre los cambios generales y el hecho de que hasta el siglo XII tan sólo existían las *promissiones* de coronación y no los *iuramenta*. En la mayoría de los países el cambio se produjo durante el siglo XII. Sin embargo, en Inglaterra se practicaba un juramento, al menos, a los fueros de coronación desde la subida al trono de Enrique I, y un juramento a la *promissio* de la coronación desde el año 1189. Sobre el cambio de los juramentos romanos de coronación, véase E. Eichmann, «Die römischen Eide der deutschen Könige», *ZfRG*, kan. Abt., VI (1918), pp. 154-196. Este estudio ilustra, de un modo muy notable y sorprendente, el desarrollo paralelo de los juramentos de tipo imperial y episcopal.

del *Liber Diurnus* le exigían al obispo garantías principalmente en cuestiones de fe y devoción a la cabeza papal de la Iglesia; el nuevo juramento era más un juramento administrativo al cargo y de fidelidad, en el cual la palabra «fe» ya no tenía lugar[124].

La fórmula más antigua conocida del nuevo juramento se remonta al año 1073. Es el juramento que el arzobispo Wiberto de Rávena le hizo, en su consagración, al papa Alejandro II, ya que los tres arzobispos del norte de Italia (Rávena, Milán y Aquileya) eran consagrados por el propio papa[125]. El juramento contenía siete cláusulas, de las cuales las tres últimas se referían exclusivamente a ciertos deberes episcopales: la recepción de delegados papales, la comparecencia a los sínodos, y las visitas anuales a los *limina Apostolorum*[126]. Sin embargo, las cuatro primeras seguían el modelo del juramento feudal de fidelidad, que estaba ya descrito, en el año 1020, por Fulberto de Chartres en una carta que más tarde sería incluida en el *Decretum* de Graciano y en los *Libri feudorum;* la fórmula más antigua de juramento feudal parece haber sido la que hizo Roberto Guiscardo al jurarle fidelidad al papa Nicolás II en el año 1059[127]. El obispo, según el nuevo juramento, prestó fidelidad a la Iglesia de san Pedro y al papa, incluidos sus sucesores; abjuró de actos de traición, prometió guardar secreto sobre el consejo, y juró defender el *papatus Romanus* y la *regalia sancti Petri.* Aunque el nuevo juramento episcopal no implicaba ni vasallaje ni propiedad –pues en relación con los *spiritualia* hubiera sido simonía[128]–, la influencia general del pensamiento feudal es bastante evidente. Sin embargo, en cierto aspecto, los juramentos impuestos por la Santa Sede muestran una notable desviación de las normas feudales: la defensa del señor personal, el papa, ha sido suplida por una defensa del *papatus Romanus* impersonal, una acuñación no mucho más antigua que la de *regalia Petri*[129].

El juramento de Wiberto de Rávena se convirtió en la «fórmula tipo» que, con las transformaciones apropiadas, serviría también a muchos

---

[124] Cfr. Kantorowicz, «Inalienability», p. 491, nn. 22.

[125] Gottlob, pp. 20 ss., 44 ss.

[126] Sobre la fórmula del juramento de Wiberto, véase Deusdedit, *Collectio canonum,* V, p. 423, ed. Wolf von Glanvell (Paderborn, 1905), I, p. 599; *Liber censuum,* núm. 148, ed. Fabre-Duchesne, I, p. 417; Gottlob, Apéndice, pp. 176 ss.; véase también a Gregorio VII, *Reg.*, I, 3, ed. Caspar, p. 6, n. 3. Consúltese, además, «Inalienability», p. 492, n. 25.

[127] Véase Fulberto, *Epistolae,* 58, *PL,* CLXI, 229CD; sobre Graciano, véase c. 18, *C.* XXII, q. 5, ed. Friedberg, I, p. 887 (juntamente con n. 157); *Libri feudorum,* II, p. 6; en cuanto al juramento de Guiscardo, consúltese Deusdedit, *Coll. can.*, III, c. 285, ed. Glanvell, pp. 393 ss.; *Liber censuum,* núm. 163, ed. Fabre-Duchesne, I, p. 422; y sobre la repetición del juramento en el año 1080, véase Gregorio VII, *Reg.*, VIII, 1a, ed. Caspar, p. 514. Véanse también mis notas en «Inalienability», pp. 492 ss.

[128] Véase «Inalienability», p. 493, n. 29.

[129] Véase *supra,* capítulo IV, n. 293; consúltese también «Inalienability», p. 492, n. 26.

otros propósitos[130]. Se incluía, con una serie de cambios insignificantes, en el *Liber Extra* del papa Gregorio IX, en 1234, y desde entonces se convirtió en derecho oficial de la Iglesia[131]. Contenía todavía nada más que siete cláusulas. Lo que nos sorprende es encontrar, hacia 1200, pruebas dispersas de la existencia de una cláusula adicional. Por ejemplo, en una decretal del papa Celestino III (1191-1198), en su origen una carta dirigida al arzobispo Guillermo de Rávena, se le recordaba al arzobispo su «juramento de fidelidad», por el cual «estaba obligado a no enajenar nada de la Santa Sede»[132]. Igualmente, el papa Inocencio III, sucesor de Celestino III, le recordaba al arzobispo de Milán en una carta, que asimismo fue convertida en decretal, que el arzobispo también «estaba "ligado" por su juramento a no reinfeudar sin consulta previa al papa»[133].

El paralelismo con Inglaterra es sorprendente: en ésta, existía un juramento oficial de sólo tres cláusulas, y, sin embargo, también existía la mención de una cláusula de inalienabilidad; en Roma, existía un juramento oficial de siete cláusulas, y también la mención de una cláusula adicional de inalienabilidad. Pero tenemos más suerte con Roma que con Inglaterra, puesto que las fórmulas que contienen la «octava cláusula» son, de hecho, conocidas. Empiezan a aparecer en los tiempos del papa Gregorio IX, y la fórmula más antigua que se conoce menciona por casualidad al arzobispo Edmund Abingdon de Canterbury, consagrado en 1234[134]. En esta octava cláusula, que venía simplemente adjunta a la cláusula séptima del juramento habitual, el arzobispo juraba que no vendería, donaría, pignoraría, reinfeudaría, ni enajenaría de cualquier otra manera, «sin haber consultado al pontífice romano», la propiedad perteneciente *ad mensam archiepiscopatus*, es decir, pertenecientes a las «posesiones de la mesa del archiepiscopado», que servían para el mantenimiento del arzobispo y para algún

[130] Éste era, salvo algunas pequeñas variaciones, el juramento que hacían todos los distintos subordinados del papa: prestaban juramento el vicecanciller papal y los notarios papales (M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500* [Innsbruck, 1894], pp. 33 ss., nn. 1 y 3), el Senador romano, la comunidad de Tívoli y los feudatarios papales (*Liber censuum*, núms. 50, 144, 67, ed. Fabre-Duchesne, 313, 415, 341; véase F. Baethgen, «Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.», *Aus Politik und Geschichte: Gedächtnisschrift für Georg von Below* [Berlín, 1928], pp. 81 ss.). El juramento del archimandrita Omofrio de San Salvatore a su metropolitano, el arzobispo de Messina (h. 1158-1165), guarda básicamente la misma fórmula; véase H. Buchthal, «A School of Miniature Painting in Norman Sicily», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), p. 338. El juramento feudal del rey Juan (al menos las cláusulas 1-4) está basado en la misma fórmula; véase más adelante, n. 142.

[131] Cfr. c. 4 X 2, 24, ed. Friedberg, II, p. 360.

[132] Cfr. c. 8 X 3, 13, ed. Friedberg, II, p. 514 (Jaffé-Löwenfeld, 17049): «... cum ex sacramento fidelitatis tenearis Apostolicae Sedi nihil alienare».

[133] Cfr. c. 2 X 3, 20, ed. Friedberg, II, p. 525 (Potthast, 3525): «... iuramento tenearis astrictus non infeudare de novo, Romano pontifice inconsulto».

[134] *Liber censuum*, núm. 198, Fabre-Duchesne, p. 449 (cfr. *ibid.*, núms. 198a-c), y Gottlob, pp. 56 ss.

que otro propósito más[135]. Hasta qué punto la cláusula de inalienabilidad se consideraba como «adicional» queda extraordinariamente claro cuando contemplamos otra fórmula referida al arzobispo de Auch, Amanieu de Armagnac, que fue ordenado en Roma en 1263. Al igual que el códice en el que nos ha llegado, la fórmula del juramento es un tanto arcaica y refleja los usos del siglo XII, esto es, de la época de la decretal de Celestino III. Encontramos las habituales siete cláusulas del juramento modelo, que concluyen (como prescribe el *Liber Extra*) con las palabras «Así me ayude Dios» *(Sic me deus adiuvet)*, y luego, *inmediatamente* después de esta corroboración final, y sin conexión orgánica con el juramento en sí, viene la promesa de inalienabilidad, que en este caso se refería no sólo a la propiedad de la mesa de la sede, sino a todas las propiedades, posesiones y bienes de valor de la Iglesia que *iuris sunt N. ecclesiae.* Además, el arzobispo prometía la revocación de todos los derechos y propiedades que habían sido enajenados de su arzobispado[136].

Parece que el derecho canónico preveía un juramento episcopal modelo, de siete cláusulas, al que en algunos casos se añadía una octava, que abjuraba de la enajenación y prometía la revocación de las propiedades que le pertenecían a la sede como tal. En este punto, las glosas son de interés porque arrojan luz sobre el procedimiento. Bernardo de Parma, que compuso la *Glossa ordinaria* al *Liber Extra* hacia 1245[137], señaló,

---

[135] «Possessiones vero ad mensam mei archiepiscopatus pertinentes non vendam neque donabo neque inpingnorabo neque de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo inconsulto Romano pontifice. Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia.» La frase *inconsulto Romano pontifice* es la misma que empleara ya Inocencio III; véase *supra*, n. 133. Sobre la *mensa episcopalis*, véase A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* (Bonn, 1908-1911); consúltese también su «Bischöfliche Tafelgüter oder Urbare», *Zeitschrift des histor. Vereins für Steiermark* XXVI (1931), pp. 141-153.

[136] Cito a continuación el juramento (*Professio quam facit archiepiscopus domino pape)* a partir de la séptima cláusula:

> Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per meum nuntium visitabo, nisi eorum absolvar licentia.
>
> Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia.
>
> Predia, possessiones, ornamenta ecclesiastica, que iuris sunt N. ecclesie, nunquam alienabo, nec vendam, nec in pignora ponam, neque alicui sine communi consensu capituli vel potioris partis et sanioris consilii in beneficio vel feudo dabo. Que distracta sunt, vel in pignore posita, ut ad ius et proprietatem eiusdem N. revocentur ecclesie, fideliter laborabo.

La fórmula fue publicada por M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, p. 86 [Vaticano, 1940]), I, pp. 290 ss. y también la p. 51 (que trata sobre la fecha en cuestión y otros aspectos), aunque por aquel entonces Gottlob aún no la conocía. El MS (Vat. lat. 7114), a pesar de ser del siglo XIII, refleja costumbres del siglo anterior, de modo que M. Andrieu pudo haberlo utilizado para reconstruir el «Pontifical Romano del Siglo XII». También la Orden de Coronación *Ad ordinandum imperatorem secundum Occidentales*, así como los *laudes* de dicha orden, están anticuados; véase Erdmann, *Ideenwelt*, pp. 72 ss.; véase, además, Kantorowicz, *Laudes regiae*, pp. 237 ss., y, para más detalles, «Inalienability», p. 495, n. 43.

[137] Cfr. A. van Hove, *Prolegomena*, Mechlin y Roma, ²1945), pp. 473 ss., aunque la fecha es una conjetura.

respecto a la decretal de Celestino III: «Todo obispo que se halla *inmediatamente por debajo del papa*, le jura que no enajenará los bienes de la Iglesia ni los dará de nuevo en feudo»[138].

Un siglo más tarde, Baldo, glosando el juramento modelo de siete cláusulas de las decretales, añadió, al final de su comentario, una breve observación:

> El *Liber Extra* recoge que los *exempti* deben jurar también *(etiam)* que no enajenarán la propiedad de la Iglesia sin consultar al romano pontífice [referencia a la decretal de Inocencio III][139].

Es decir, los glosadores señalan que ciertos obispos debían hacer un juramento adicional relativo a la inalienabilidad, aunque tal juramento no estuviese recogido en el cuerpo del derecho canónico. El grupo de obispos que se encontraban vinculados a esta octava cláusula eran designados como los *exempti* o *immediate sub papa*. Aquellos que estaban *nullo medio* directamente por debajo del papa eran, en primer lugar, los sufragáneos papales de la providencia eclesiástica del propio papa; en segundo lugar, los arzobispos de Rávena, Milán y Aquileya, que encabezaban las tres provincias eclesiásticas del norte de Italia: dentro del *pomerium*, por así decirlo, del poder papal; en tercer lugar, ciertos obispados exentos, tales como Bamberg, Puy, las sedes corsas y otras muchas que por una u otra razón dependían *nullo medio* de la Santa Sede. A éstos se añadieron, en el siglo XIII como muy tarde, la mayor parte de los metropolitanos y otros receptores del *pallium* que se encontraban asimismo *nullo medio* por debajo del papa, aunque no todos ellos tenían que jurar la octava cláusula[140]. En otras pala-

---

138 Cfr. c. 8 X 3, 13, v. *Sacramento:* «Nam quilibet episcopus qui immediate domino pape subest, iurat ei fidelitatem quod non alienabit bona ecclesie, nec in feudum dabit de novo, et idem iuramentum prestent alii episcopi suis metropolitanis». Gottlob, p. 65, n. 108, alega que el glosador era inexacto no sólo cuando trataba el tema específico de las *possessiones mensae*, sino también cuando discutía de los *bona ecclesiae* en general. Por otra parte, sin embargo, Gottlob desconocía la fórmula citada anteriormente en la n. 136. Sobre los juramentos de los sufragáneos a sus metropolitanos, y que no trataremos aquí, véase Gottlob, pp. 138-169; véase también la p. 183, en relación con las fórmulas posteriores de ese juramento.

139 Baldo, al c. 4 X 2, 24, n. 14, *In Decretales*, fol. 249: «Extra no. quod exempti debent iurare quod non alienabunt proprietates ecclesiae Romano Pontifice inconsulto, de feu. c. 2. de reb. ecc. non ali. ut super [c. 2 X 3, 20]». Véase lo dicho anteriormente, n. 133, sobre la cita de Baldo.

140 Durante el Sínodo Romano del año 1078, el papa Gregorio VII decretó lo siguiente en relación con sus sufragáneos: «Ut nulli episcopi predia ecclesie in beneficium tribuant sine consensu pape, si de sua sunt consecratione». Cfr. *Reg.*, VI, p. 5b, § 30, ed. Caspar, p. 402, 16; cfr. Gottlob, p. 57. Era éste, sin embargo, un decreto general que hasta entonces no tenía nada que ver con el juramento; por consiguiente, el juramento de Aquileya del siglo XI carece de la cláusula de no-enajenación; cfr. Gregorio VII, *Reg.*, VI, 17a, 4, ed. Caspar, pp. 428 ss.; Gottlob, p. 44. Sobre los obispados exentos, véase *Liber censuum*, I, p. 243, § XIX, nn. 247 ss. inclusive; consúltese también a Gottlob, pp. 64 ss. En cuanto a la fórmula del obispo Ekbert de Bamberg, véase Raynald, *Annales ecclesiastici, ad a. 1206*, § 13. Gottlob, p. 57, da por hecho que la cláusula de no-enajenación fue introducida para los obispos en general en la época de Gregorio IX, pero que ésta había sido ya utilizada previamente para aquellas sedes que, por una u otra razón, mantenían relaciones muy es-

bras, los que eran, por así decirlo, «feudatarios directos» del papa, tenían que renunciar a la enajenación de las propiedades de su *episcopatus*.

El procedimiento canónico que se observaba en Roma hacia 1200 puede, quizá, clarificar la práctica, tantas veces mencionada, que se seguía en Inglaterra. Al tradicional juramento tipo de tres cláusulas le fue añadida, al parecer, una cláusula de inalienabilidad que no estaba codificada legalmente. Su ausencia no tiene que sorprendernos, pues la cláusula correspondiente también estaba ausente del juramento modelo de las Decretales. Además, la adición de la cláusula de inalienabilidad al procedimiento de coronación inglés tiene una plausible explicación: el cardenal Guala Bicchieri, que actuó como legado papal en el juramento de Enrique III en 1216[141], se limitó a seguir la práctica que conocía por ser la que se observaba, por aquel entonces, en Roma: los *exempti*, que estaban *nullo medio* por debajo del papa, no sólo prestaban el juramento modelo, sino que también prometían, además, no enajenar las propiedades de su *episcopatus*. Evidentemente, el *episcopatus* impersonal fue sustituido de forma acertada por la *corona* impersonal; pero, por otra parte, el rey inglés y «feudatario directo» de la Santa Sede recibía el mismo tratamiento –al menos en relación con el juramento adicional de inalienabilidad– que los «feudatarios directos» episcopales, los *exempti*.

No entraremos aquí en temas colaterales, aun cuando son importantes a otros efectos. Estaría, desde luego, justificado plantear el tema de si la cláusula adicional se añadía al juramento de coronación mismo o, por el contrario, al juramento de fidelidad que se prestaba al papa; o preguntarse si el rey Juan, en 1213, prestó ese juramento de inalienabilidad[142]. Pero estos temas no nos conciernen realmente aquí: de todas formas, no pudo haber ocurrido antes de 1216 el que el juramento canónico, por el que se prometía no enajenar la propiedad de la Corona, confluyese con el ceremonial de coronación. Sin embargo, sí viene al caso otro punto afín con lo que quizá pueda llamarse «semántica constitucional», y que resulta muy revelador respecto del desarrollo constitucional en general. Un juramento

---

trechas con la Santa Sede. No todos los metropolitanos hacían el juramento de no-enajenación; por ejemplo, el primado de Bulgaria no prestaba dicho juramento (Inocencio III, *Reg.*, VII, 11, *PL*, CCXV, 295A), y es dudoso también que los patriarcas latinos de Oriente lo hicieran.

[141] Cfr. Richardson, «Coronation Oath», pp. 55 y 74.

[142] Sobre el juramento feudal del rey Juan, véase Stubbs, *Select Charters*, pp. 280 ss. (donde, sin embargo, la palabra *catholice* debería ser sustituida por *canonice*; cfr. «Inalienability», p. 494, n. 34). Las cuatro primeras cláusulas del juramento coinciden con las del juramento episcopal modelo, aunque este primero incluía una cláusula en la que el rey prometía no atentar contra el papa e informarle sobre cualquier conspiración contra su persona: «Eorum [esto es, tanto el papa como sus sucesores] damnum, si scivero, impediam et removere faciam si potero: alioquin quam citius potero, intimabo vel tali personae dicam quam eis credam pro certo dicturam». La frase proviene del antiguo *Indiculum episcopi* del *liber diurnus*, hoja 75 (*PL*, CV, pp. 72 ss.), escrito del que se valió Inocencio III también en otras ocasiones, por ejemplo, en el caso del juramento del primado de Bulgaria (véase *supra*, n. 140). Véase, además, «Inalienability», p. 498, n. 52, y más adelante, n. 159.

feudal había sido adoptado por la Iglesia. Había sido transformado en un juramento episcopal en una época en la cual la monarquía papal se hallaba en una etapa de formación. En virtud de esta apropiación de la Iglesia, el juramento feudal vasallático se había convertido en un juramento al cargo que vinculaba al obispo no como vasallo, sino como «funcionario», y que le ligaba no sólo al papa, sino también a la institución abstracta del *papatus* y al oficio mismo del obispo, el *episcopatus*. Finalmente, ese juramento convertido en eclesiástico, y ahora pseudofeudal, volvía a aparecer bajo un nuevo disfraz, en el Estado secular, como un juramento al cargo que exigía al rey y a sus funcionarios la protección de una institución impersonal que «nunca muere», la Corona.

La influencia canonista sobre el concepto de Corona seguiría ejerciéndose en Inglaterra. Cuatro años después de la coronación de Enrique III, el papa Honorio III escribía, en 1220, al arzobispo de Kalocsa, metropolitano del sur de Hungría, sobre ciertas enajenaciones autorizadas por el rey Andrés II de Hungría. El rey, escribía Honorio III, había actuado en perjuicio de su reino y en contra de su honor: debería serle exigida la revocación de las enajenaciones, puesto que «en su coronación, él [el rey de Hungría] había jurado el mantener intactos los derechos de su reino y el honor de su Corona»[143]. Esta carta fue incluida, también, en el *Liber Extra*, de modo que sus ideas básicas se convirtieron en derecho vinculante de la Iglesia. Es posible que el rey Andrés II de Hungría (1205-1235) prestase, de hecho, el juramento de inalienabilidad en su coronación; en su «bula de Oro» de 1222, publicada después de muchos años de conflictos con los magnates y obispos, hacía, efectivamente, una promesa de inalienabilidad en un sentido muy específico, y la Santa Sede, en los años siguientes, hizo varias referencias al juramento de coronación de Andrés II[144]. Pero el dato de si el rey

[143] Cfr. c. 33 X 2, 24, ed. Friedberg, II, p. 373 (Potthast, 6318): «... studeat revocare, quia quum teneatur et in sua coronatione iuraverit regni sui et honorem corone illibata servare, illicitum profecto fuit...». Consúltese Richardson, «Coronation Oath», p. 48, autor que reconoce claramente la influencia de dicha decretal en una carta de Eduardo I (véase más adelante, n. 147). La carta de Honorio III fue incluida en el derecho canónico en fecha tan temprana como la del año 1226; figura en la *Compilatio Quinta* (*Comp.* V, 15, 3), ed. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882), p. 165.

[144] El profesor J. Deér, de Berna, ha tenido la amabilidad de informarme de que es muy probable que Andrés II hiciera, en el año 1205, un juramento similar al que prestó posteriormente el rey de la Casa Anjou que reinó en Hungría, Carlos I, durante su coronación en 1310. Los antecedentes de la decretal de Honorio III son complicados, aunque existe la posibilidad de que el propio profesor Deér decida tratar el tema de la inalienabilidad en Hungría en el futuro. Sobre el «Toro de Oro» húngaro, véase W. Näf, *Herrschaftsverträge des Spätmittelalters* (Quellen zur Neueren Geschichte herausgegeben von Historischen Seminar der Universität Bern, XVII; Berna, 1951), p. 9, § 16: «Integros comitatus vel dignitates quascunque in praedia seu possessiones non conferemus perpetuo» (cita sobre la cual el Profesor Deér, amablemente, me llamó la atención). Una gran parte del contenido de la decretal de Honorio de 1220 fue sustancialmente repetida por el mismo papa en 1225, y por el papa Gregorio IX, en 1233; cfr. Potthast, 7443 (15 de julio) y 9080 (31 de enero). Véase también la nota siguiente.

húngaro había prestado o no el juramento es de importancia menor en comparación con el hecho de que, al parecer, la Santa Sede actuaba entonces presumiendo que en la coronación de un rey se prestaba usualmente algún tipo de juramento de inalienabilidad, de la misma manera que lo hacían un grupo de príncipes de alto rango de la Iglesia en su consagración. En otras palabras, Roma presumía la existencia de ciertas obligaciones reales hacia la Corona impersonal –análogas a las obligaciones de un obispo respecto de su sede– en una época en la que esta idea apenas había penetrado aún en el pensamiento político secular. «Como es costumbre», *ut moris est,* le escribía Gregorio IX a Enrique III en 1235[145]; la costumbre, según la presunción de la Santa Sede, no sólo se refería a Inglaterra y Hungría, sino a todos los reinos en general. A pesar del hecho de que pueda probarse con facilidad que esta presunción era esencialmente equivocada –por ejemplo, en relación a Francia[146]–, no hay razón para dudar de que en Inglaterra el legado papal Guala se habría asegurado de que los hechos se correspondiesen tanto con la presunción papal como con la práctica de la curia en general. Por todo ello, como resultado de la claudicación del rey Juan ante la Sante Sede y de una presunción objetivamente incorrecta por parte de ésta, la doctrina canónica de la «inalienabilidad» se formuló y convirtió en norma mucho antes en Inglaterra que en la mayoría de los otros reinos.

Si la influencia del derecho canónico fue menos importante con Enrique III, no sucedió así en el caso de Eduardo I. En su época, la decretal de Honorio III, que con tantas palabras mencionaba los derechos inalienables de la Corona, comenzó también a hacerse efectiva. Cuando Eduardo, diez meses después de su coronación, se refirió por primera vez a su juramento de coronación, su secretario citó literalmente la decretal de Honorio III, diciendo que el rey estaba obligado «a mantener intactos los derechos del reino»[147].

---

145 En la carta de Gregorio IX del 1 de julio de 1235 (véase Rymer, *Foedera,* I: 1, 229) se repiten partes de la decretal de Honorio (por ejemplo, «in praeiudicium regni et contra honorem tuum» o «illicitum profecto extitit»), lo cual podría explicar por qué el papa pensaba que un juramento de no-enajenación era una costumbre generalizada: «Cum igitur in coronatione tua iuraveris, *ut moris est,* iura, libertates et dignitates conservare regales». Por extraño que parezca, la misma frase (tal como indica Richardson en «Coronation Oath», pp. 51 y 54) aparece en la declaración de Luis de Francia en 1215, donde el príncipe francés alega que el rey Juan «in coronatione sua solempniter, *prout moris est,* iurasset se iura et consuetudines ecclesie et regni Anglie conservaturum». Por supuesto, el príncipe Luis sabía de sobra que dicho juramento no era el *mos* de Francia en aquel entonces; véase la nota siguiente.

146 En Francia la cláusula de no-enajenación fue incorporada bastante más tarde, es decir, en el año 1365; véase Schramm, *Frankreich,* I, pp. 237 ss. (y nn. 1 y 7).

147 *Parliamentary Writs,* I, pp. 381 ss.: «... et iureiurando in coronacione nostra prestito sumus astricti quod iura regni nostri servabimus illibata». Para la fraseología, véase la decretal de Honorio III citada anteriormente, n. 143; consúltese también Richardson, «Coronation Oath», p. 49. Me resulta difícil apoyar los argumentos de Wilkinson, «Coronation Oath», *Speculum* XIX (1944), pp. 448 ss., ya que me parece muy poco probable que Eduardo I, tan sólo diez meses después de su coronación, y cuando todas las personas en cuestión estarían, sin duda, al corriente de lo que el rey había realmente prometido, se hubiera esforzado en inventar una historia sobre una promesa que, de hecho, no había realizado durante su coronación.

Evidentemente, a Eduardo I le resultaba muy conveniente remitirse a la cláusula de inalienabilidad de su coronación en aras de rechazar las reclamaciones papales en general, por una parte, y procurarse el apoyo papal frente a los barones, por la otra, y por ello afirmó una y otra vez que se encontraba «ligado» por su juramento a mantener los derechos de la Corona, a proteger la Corona contra la desmembración, y a preservar el *status coronae*[148]. Todavía en 1307, el año de su muerte, Eduardo I mencionaría su juramento de coronación y su deber de preservar los derechos de la Corona[149]. Un año más tarde, y hasta cierto punto inesperadamente, encontramos citada de nuevo la decretal de Honorio III, esta vez en conexión directa con el juramento de coronación de Eduardo II. Pues, en el *Liber Regali*, libro litúrgico que pudo haberse utilizado en la coronación de 1308, hay una nota adicional que dice: «Es de saber que el rey, en su coronación, debe jurar mantener intactos los derechos de la Corona». El estilo de la decretal de Honorio III se reconoce con facilidad; de hecho, el anotador erudito citaba expresamente, en forma jurídicamente correcta, el *Liber Extra*[150]. No podemos saber si Eduardo II prestó o no el mismo juramento de inalienabilidad; la cuarta cláusula, que se añadió entonces a su juramento de coronación, tenía un sentido diferente, y su promesa de inalienabilidad debe deducirse de la referencia que se hace a las Leyes de Eduardo el Confesor contenida en la primera cláusula que ha podido ser reconstruida[151]. Sin embargo, parece que el propio Eduardo II hizo referencia en una ocasión a un «juramento por el cual se había obligado a mantener las leyes de la tierra y el estado de la Corona»[152], y la nota del *Liber regalis* muestra, de todos modos, cuán profundamente subyacía en la mente del clero la idea de la promesa de inalienabilidad del rey; tan profundamente como lo estaba, desde luego, en la mente de los juristas del siglo XIV. «Nótese –escribía Baldo– que todos los reyes del mundo deben jurar en su coronación conservar los derechos de su reino

[148] Sobre el *iuramento astrictus* en la decretal de Inocencio, véase lo dicho anteriormente, n. 133; éste, sin embargo, debió haber sido, o debió convertirse, en un término técnico bastante corriente, cuya existencia, por otra parte, no prueba nada. Para otras referencias de Eduardo a su juramento, véase Richardson, op. cit., pp. 49 ss.

[149] *Foedera*, I, pp. 2, 1011; Richardson, p. 50, n. 39.

[150] Richardson, en el *Bulletin of the Institute of Historical Research* XIV (1938), p. 11, es consciente de la importancia de la anotación: «Sciendum quod rex in coronacione sua iurare debet iura regni sui illibata servare, Extra de iureiurando, intellecto etc. [c. 33 X 2, 24]». La referencia ha sido interpretada incorrectamente por Wilkinson, «Coronation Oath», *Speculum* XIX (1944), p. 450, n. 1, aunque ya Schramm, en *ArchUF* XVI (1939), p. 284, había reconocido claramente la alusión al *Liber Extra*.

[151] Lodge y Thornton, *Documents*, pp. 10 ss., n. 3. Richardson, «Coronation Oath», pp. 60 ss., demuestra muy ingeniosamente que la promesa de no-enajenación estaba presente en la primera cláusula del juramento de Eduardo II, es decir, en la referencia a las leyes de Eduardo el Confesor, incluyendo la interpolación de las *Leges Anglorum;* véase lo dicho anteriormente, n. 116.

[152] Juan de Trokelow, *Annales*, ed. H. T. Riley (Roll Series; Londres, 1866), p. 109: «... iuramentum quod de legibus terrae et statu coronae manutenendis fecerat...». El profesor Robert S. Hoyt atrajo gentilmente mi atención hacia este pasaje.

y el honor de la Corona»: una afirmación que era, indudablemente, cierta en la segunda mitad del siglo XIV, época en la que Baldo escribía[153]. Pero los juristas también se percataron del paralelismo existente entre los juramentos real y episcopal. Ya la *Glossa ordinaria,* al ocuparse de las decretales de Honorio III, señala que también los obispos, y no sólo los reyes, tienen que prometer no efectuar enajenaciones[154]. Lucas de Penna, que escribía en los años cincuenta del siglo XIV, mantenía que los obispos y los reyes estaban «equiparados» en relación con sus juramentos de inalienabilidad[155]. Y su contemporáneo Pedro de Ancharano dice abiertamente: «El rey jura en el momento de su coronación no enajenar las cosas de su reino; de modo similar, juran los obispos [no enajenar] los derechos de sus obispados»[156].

Por aquella época –esto es, a fines del siglo XIV o principios del XV– la cláusula de inalienabilidad quedó finalmente registrada en Inglaterra, aunque de una forma espuria: apareció en un formulario basado en el juramento de coronación de Eduardo II al que se había añadido la promesa de inalienabilidad exigida por las *Leges Anglorum.* Como este curioso juramento apareciera impreso en un libro de leyes del siglo XV, ganó finalmente el reconocimiento oficial[157]. En cualquier caso, la influencia del derecho canónico –en Inglaterra y en todas partes– en la evolución y articulación de la idea de inalienabilidad, y con ella la de la noción de la «Corona» como algo diferente de la persona del rey, se presenta como un hecho establecido e indiscutible[158].

Corona y universitas

La influencia canónica no se limitaba al juramento *del* rey; afectaba también al juramento *para con* el rey. En el curso de sus negociaciones con

---

153 Baldo, al c. 33 X 2, 24, n. 3, *In Decretales,* fol. 261v: «Nota quod omnes reges mundi in sua coronatione debent iurare iura regni sua conservare et honorem coronae».

154 Cfr. c. 33 X 2, 24, v. *Regni sui:* «Sic et episcopi iurant in sua coronatione, quod iura sui episcopatus non alienabunt».

155 Véase *supra,* capítulo V, n. 71.

156 Pedro de Ancharano, al c. 33 X 2, 24, n. 1, *In quinque Decretalium libros commentaria* (Bolonia, 1581), fol. 291: «Rex iurat tempore suae coronationis non alienare res regni sui. Similiter episcopi iurant sui episcopatus iura».

157 Schramm, «Ordines-Studien III», *ArchUF* XV (1938), pp. 363 ss.; *English Coronation,* pp. 196 ss.; Liebermann, *Gesetze,* I, p. 365, n.c.

158 Las referencias a la decretal *Intellecto* de Honorio son innumerables; véase, por ejemplo, Oldrado de Ponte, *Consilia,* XCV, n. 1, fol. 37v: «... cum per tales donationes et alienationes diminuantur iura regni quod esset contra iuramentum quod praestitit in principio sui regiminis. argumentum Extra de iureiurando intellecto». Consúltese también Andrés de Isernia, *Feud.,* I, 1, n. 10, fol. 10: «... dummodo infeudationes suae non diminuant honorem et Regis et Coronae, extra de iureiurando intellecto. nisi donet Ecclesiae, ut fecit Constantinus...». Es decir, que hacia el año 1300 también predominaba entre los juristas la presunción de que los reyes, en general, hacían un juramento de no-enajenación que estaba de acuerdo con la Decretal de Honorio III.

el rey Juan, el papa Inocencio III aseguró que el arzobispo Langton y sus diocesanos prometerían al rey, mediante juramento y por escrito, no permitir a nadie conspirar o atentar «contra su persona [la del rey] o contra la Corona»[159]. Es cierto que la expresión «rey y Corona» se había utilizado repetidamente en épocas anteriores. Pero la versión papal *contra personam vel coronam*, que distinguía entre la persona y la institución, es mucho más específica: muestra la manera en que el papa entendía e interpretaba la expresión «rey y Corona», y excluye toda posibilidad de considerar que los dos términos tengan el mismo significado desde el punto de vista tautológico. Sin lugar a dudas, el papa había hecho una discriminación entre la persona y la Corona. Puede presumirse que, cuando a lo largo del siglo XIII, los obispos ingleses siguieron prestando juramento «a rey y Corona»[160], la diferencia entre el rey personal y la institución impersonal se contemplaba con la misma claridad con la que lo había hecho Inocencio III. En cualquier caso, notamos que la noción de Corona, introducida en Inglaterra durante el siglo XII principalmente en asuntos fiscales y jurídicos, comenzó a cobrar nueva importancia bajo el impacto de los conceptos de derecho canónico y asumir una serie de connotaciones constitucionales que antes no tenía.

A petición del papa Inocencio III, solamente los obispos juraban proteger la Corona. Sin embargo, los otros miembros que representaban la parte gobernante del cuerpo político pronto les siguieron; esto es, los fun-

---

[159] *PL*, CCXVI, 774D; Rymer, *Foedera*, I: 1, p. 109; Potthast, 4392. El pasaje es interesante (Robert L. Benson amablemente atrajo mi atención hacia él). El papa informó al rey Juan de que los obispos «praestabunt... *iuratoriam et litteratoriam cautionem* quod ipsi ne per se nec per alios contra personam vel coronam tuam aliquid attentabunt, te illis praedictam securitatem et pacem illibatam servante». *Cautio iuratoria* es un término técnico: supone el refuerzo mediante un juramento de obligación que ya existía. En este caso, *cautio* era también *litteratoria*, es decir, la obligación se juraba y entregaba por escrito. Ésta era la costumbre en el caso de los juramentos episcopales; véase, por ejemplo, el *Cautio episcopi* del *Liber diurnus*, hoja 74 (*PL*, CV, 68-72; Gottlob, 8 ss., n. 31 ss., también pp. 21 ss.). Sobre el procedimiento de la toma de ese juramento, véase Andrieu, *Pontifical romain*, I, pp. 47 ss., y en relación con los obispos consagrados en Roma, III, p. 392, n. 33. En ese entido, parece ser que incluso el juramento que tomara el joven rey Enrique en 1170 era ya un *cautio*; cfr. Rymer, *Foedera*, I: pp. 1, 26; Richardson, «Coronation Oath», p. 47, n. 17. El *cautio* episcopal como promesa para evitar conspiraciones contra el monarca y la Corona, al que hacía referencia Inocencio III, tiene su equivalente en la promesa del rey Juan a la Santa Sede (véase *supra*, n. 142), que dependía del *Liber diurnus*, hoja 75 (*PL*, CV, pp. 72 ss.), donde el obispo promete «quodlibet agi cognovero, minime consentire, sed in quantum virtus suffragaverit, obviare et... modis quibus potuero, nuntiabo etc». Ahora bien, en esa vieja fórmula del *Diurnus* que data del siglo VII, aunque probablemente se remonte al siglo V (Gottlob, p. 12 y n. 44), la promesa se hace con respecto a *respublica* y *princeps*; estas distinciones fueron anuladas posteriormente y, con el tiempo, sustituidas por el *papa* y *papatus*, hasta que por fin la versión original fue, por decirlo de algún modo, restablecida por su traslación y aplicación a *persona regis* y *corona* (por lo que *corona* puede que todavía tenga un matiz más «personal» que *respublica*).

[160] Durante el caso de *William of Valence vs. Bishop Godfrey of Worcester*, que fue oído en 1294 ante el Consejo del Rey, el demandante alegaba que el obispo había obrado contra *sacramentum suum regi et corone sue prestitum;* cfr. *Cases before the King's Council, 1243-1482*, ed. I. S. Leadam y J. F. Baldwin (Selden Society, XXXV; Cambridge, 1918), p. 6. Sin embargo, la fórmula del juramento publicada en *Statutes of the Realm*, I, p. 249, no hace referencia a la Corona.

cionarios del rey y los señores feudales. Mateo París, que siempre se refiere a la Corona en sus escritos, nos dice que en 1240 el secretario del rey encargado de la custodia del sello, maese Simón el Normando, que era capellán papal y a menudo enviado a Roma, se negó a sellar un documento por opinar que el contenido iba en contra del interés de la Corona *(contra coronam)*, y se ha sugerido que quizá no sólo había jurado dar buen consejo, sino también abstenerse de cualquier acto en menoscabo de la Corona[161]. Se conserva un formulario de juramento en estos términos, aunque pertenece a una época posterior: en el juramento de los consejeros de 1307, los miembros del Consejo del rey tuvieron que jurar que «mantendrían y preservarían, salvaguardarían y restaurarían los derechos del rey y la Corona»; además, que «apoyarían a la Corona hasta donde llegaran sus posibilidades y de forma leal»; y, también, que no tomarían parte en ningún tribunal ni consejo *ou le Roy se decreste de chose qe a la Corone appent*[162]. Al igual que en el caso de Simón el Normando, existía, evidentemente, la presunción de que el rey podía mermar la Corona, y de que los consejeros venían obligados a proteger a la Corona incluso en contra del rey. Rey y Corona ya no eran la misma cosa.

Además, una serie de cartas de Eduardo I y los magnates a la Santa Sede descubren que también los magnates prestaban un juramento «para la defensa de la dignidad real y la Corona»; y si podemos confiar en el testimonio de estas cartas respecto a los términos del juramento, pudiera incluso ser que hasta los magnates se valieran de modelos canónicos cuando declaraban que «por los vínculos de su juramento estaban obligados a preservar y defender los derechos de la Corona»[163]. Bien es cierto que pudo haber sido de poca importancia práctica el hecho de que en 1258 las revolucionarias «Municipalidades de Inglaterra» se juraran en Oxford apoyo mutuo «salvando la fe del rey y de la Corona»[164]. Sin embargo, si inspeccionamos más de cerca los documentos que hemos citado aquí, nos damos cuenta de que incluso sin este juramento de Oxford, o más bien a pesar de él, era generalmente la «comunidad del reino» la que prestaba juramento a la Corona, puesto que el rey, los consejeros, los oficiales y los señores espirituales y seculares prestaban consecuentemente el mismo juramento de mantener los derechos de la Corona; y todos ellos juntos, con el rey como cabeza, representaban y eran. en definitiva. la «comunidad del reino», la *universitas*. De igual modo, y utilizando términos similares, todos ellos estaban obligados a proteger a la Corona como algo que era

---

[161] Mateo París, *Historia Anglorum*, ed. Madden (Rolls Series), II, p. 440; sobre la carrera de Simón y todas las circunstancias del episodio, véase Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, pp. 772 ss., especialmente las pp. 781 ss.

[162] Lodge y Thornton, *Documents*, 53, núm. 1. Véase más adelante, n. 174.

[163] Véase Richardson, «Coronation Oath», pp. 50 ss., que añade un número considerable de pasajes acerca del juramento de los nobles.

[164] Stubbs, *Select Charters*, p. 379: «salve la fei le rei e de la corune».

superior a todos ellos y como algo que todos tenían en común. Por ello, era en la Corona y a través del juramento a la Corona donde se unía la «Comunidad de Inglaterra»; al menos, la parte responsable del reino.

Esto puede darnos los antecedentes necesarios para apreciar esa carta tan instructiva que Eduardo I escribió, en 1275, al papa Gregorio X sobre el tema de los tributos feudales de Inglaterra a Roma. Se trata realmente de una carta muy interesante. Su estricta observación del *cursus* no es el único dato que nos sugiere que pudo haber sido dictada por uno de los eruditos italianos que en aquella época servían al rey Eduardo como consejeros o secretarios: Francisco Accursio, por ejemplo, o Esteban de San Giorgio[165]. Es también el matiz jurídico del documento lo que revela a un jurista versado y su lenguaje. La decretal de Honorio III se citaba literalmente en apoyo de los derechos de la Corona; la misma Corona se denomina solemnemente la «Diadema»; y el juramento del rey, generalmente *iuramentum* o *sacramentum*, se designa de forma no menos solemne *iusiurandum*, haciendo alusión, al parecer, al título jurídico *De iureiurando*, bajo el cual se había insertado la decretal de Honorio III en el *Liber Extra*. Como ocurría tantas veces en años posteriores, el rey afirmaba que, en virtud de su juramento, se hallaba «ligado» a mantener «intactos» los derechos de la Corona. Sin embargo, a esta afirmación le sigue, después, una curiosa tergiversación de la máxima romano-canónica *Quod omnes tangit*, sobre la cual, como ya sabemos, giraba la idea de representación de la comunidad[166]. El rey declaraba que en virtud de su juramento estaba también obligado «a no hacer nada que afecte a la Diadema de este reino sin haber acudido antes al consejo de prelados y magnates»[167]. Si los diocesanos prometían frecuentemente no

[165] Véase G. L. Haskins y E. H. Kantorowicz, «A Diplomatic Mission of Francis Accursius», *EHR* LVIII (1943), pp. 424 ss., y la p. 424, n. 4, que trata sober Esteban de San Giorgio. Sobre este secretario oriundo del sur de Italia, véase también R. Weiss, «Cinque lettere inedite del Card. Benedetto Caetani (Bonifacio VIII)», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* III (1949), pp. 157-164, esp. las pp. 162 ss.; consúltese también A. J. Taylor, «The Death of Llywelyn ap Gruffydd», *The bulletin of the Board of Celtic Studies* XV (1953), pp. 207-209. La abundante documentación que existe sobre Esteban de San Giorgio y sobre las relaciones intelectuales de Eduardo I con el sur no ha sido analizada hasta la fecha. Véase, por el momento, mi ensayo «The Prologue to *Fleta* and the School of Petrus de Vinea», *Speculum* XXXII (1957), n. 29.

[166] Sobre el principio (cfr. C. 5, 59, 5, 2), véase G. Post, «Quod omnes tangit», *Traditio* IV, pp. 197-252. A. Marongiu, *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949), pp. 65-78, dedicó un capítulo a esta máxima, pero posteriormente ha retirado su sugerencia, según la cual el formulario de la convocatoria de Eduardo I pudiera estar basado en la convocatoria de Rodolfo de Habsburgo para la Dieta de Núremberg, de 1274 (*MGH, Const.*, III, 50, núm. 56): véase Marongiu, «Note federiciane», *Studi Medievali* XVIII (1952), pp. 306 ss., donde el autor hace hincapié en el llamamiento de Federico II para convocar una Dieta en Verona, en 1244; cfr. *MGH, Const.*, II, 333, núm. 244: «Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas..., presenciam omnium tenemur instantius evocare, ut quod tangit omnes ab omnibus approbetur». Sobre los príncipes en calidad de *membra corporis imperatoris*, véase *C.* 9, 8, 5. Véase también *supra*, capítulo V, n. 42, y más adelante, n. 342.

[167] «... nec aliquid quod diadema tangat regni eiusdem absque ipsorum [prelatorum et procerum] requisito consilio faciemus». *Parliamentary Writs*, I, pp. 381 ss.; Richardson, *op. cit.*, p. 49.

enajenar sin el consejo general de su cabildo, encontramos ahora al rey Eduardo afirmando que no podía enajenar el dinero del tributo a Roma sin haber consultado antes con sus prelados y magnates. Es decir, que los asuntos que afectaban al *episcopatus* o a la *corona*, y que atañían al cuerpo corporativo político entero, no podían disponerse arbitrariamente por el obispo solo o el rey solo. El cuerpo entero, tal como venía representado por el obispo y el cabildo, o por el rey como cabeza y los señores temporales y espirituales como miembros, tenía que dar aprobación a aquellos actos que afectaban a todos. De ahí que «todo lo que afectaba a la Diadema, será considerado y aprobado por todos aquellos a quienes concierne», por el cuerpo político a través de sus representantes más importantes. Aquí, Eduardo I estableció clara y autorizadamente que la Corona no era el rey, o, al menos, no el rey solo. Era algo que afectaba a todos y, por ello, «público», no menos público que las aguas, las carreteras o el *fiscus*. Servía a la utilidad pública y era, por tanto, superior al rey y a los señores temporales y espirituales, incluyendo –un poco más tarde– también al pueblo llano.

De ahí que preservar el *status coronae* viniese a ser lo mismo que preservar el *status regni*. La Corona no era algo aparte del cuerpo político y sus cambiantes elementos individuales. Esto se señaló expresamente dos generaciones más tarde, en el año 1337, cuando el obispo de Exeter, John de Grandisson, declaró que «la sustancia de la naturaleza de la Corona reside principalmente en la persona del rey como cabeza y en los pares del reino como miembros»[168]. El carácter compuesto y el aspecto corporativo de la Corona no podían haber encontrado una expresión más aguda que aquella que les vinculaba con la antigua imagen de cabeza y miembros que describía el *corpus politicum* o *mysticum* del reino. Un siglo más tarde, en 1436, el obispo de Bath y Wells repitió en un sermón parlamentario una idea similar con un disfraz más alegórico. Para él, la Corona era el símbolo del gobierno y la soberanía:

> En la figura de la Corona, el gobierno y la política del reino están representados; pues el oro denota el gobierno de la comunidad, y las flores de la Corona, ensalzadas y adornadas con las joyas, designan el honor y el oficio del rey o príncipe[169].

Por la misma época, un poeta dio una descripción más detallada de los componentes de la Corona:

---

[168] «La substance de la nature de la corone est principaument en la persone le roi, come teste, et en les piers de la terre, como membres, qi tenent de lui par certeyn homage», *Register of John de Grandisson*, ed. F. C. Hingeston-Randolph (Londres, 1894-99), II, p. 840. Richardson cita esta frase en «The English Coronation Oath», *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.ª Ser., XXIII (1941), p. 148, n. 2.

[169] Chrimes, *Const. Ideas*, p. 14, n. 1, cita el *Rot. Parl.*, IV, p. 495; cfr. Dunham, «Crown Imperial», p. 201.

¿Qué significa la corona de un rey
Que con piedras y flores en un círculo se comba?
Lores, comunes y clero
Tengan que estar todos de acuerdo...
El último vasallo del reino, en cuerpo y fortuna,
Es también una parte de la Corona[170].

No cabe duda de que en la Baja Edad Media era usual la idea de que en la Corona el cuerpo político entero estaba presente: desde el rey, Lores y Comunes, hasta el último vasallo. Esto no excluía que en otras ocasiones se diesen interpretaciones diferentes: la *universitas* podía estar representada por el Parlamento o incluso por el rey como Rey[171]. Sin embargo, lo más interesante para nosotros es la posibilidad de atribuirle a la Corona un carácter corporativo. En este sentido, la Corona y el «cuerpo místico del reino» eran realmente entidades comparables. Ni la una ni el otro existían por sí mismos «en abstracto» ni separados de sus elementos, aunque la diferencia principal entre ambos era que «Corona» hacía más énfasis en la prerrogativa y los derechos soberanos de aquellos que eran responsables de la comunidad entera, mientras que el *corpus mysticum* parecía indicar más la naturaleza corporativa y la continuidad del pueblo entero. Pero estas dos nociones interrelacionadas no deberían probablemente ni siquiera separarse, y los juristas ingleses, como se recordará, eran muy reticentes a la hora de aceptar una corporación cuando estaba incompleta y, por tanto, incapacitada desde un punto de vista jurídico. Lo que dijo en 1522 el justicia Fineux de que «una corporación era un agregado de cabeza y cuerpo, y no una cabeza por sí sola ni un cuerpo solo», había sido esencialmente válido también en una época anterior, incluso en relación a la Diadema «que afecta al todo»[172]. Puesto que la Corona hubiera estado incompleta tanto sin la cabeza, el rey, como sin los miembros, los magnates, pues sólo juntos ambos, complementados por los caballeros parlamentarios y los burgueses, formaban el cuerpo corporativo de la Corona, que, traducido al lenguaje moderno, significa soberanía. Y, efectivamente, en este sentido, podía decirse que el rey era «la cabeza, el principio y el fin del Parlamento»[173].

Eduardo I no había definido todavía en 1275 el concepto de Corona; pero de la descripción que dio de la naturaleza y funciones de la Corona se deduce directamente el concepto exclusivamente inglés de soberanía: el Rey en Consejo en Parlamento.

---

[170] *Political and Other Poems*, ed. J. Kail (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV, Londres, 1904), p. 51, cita de Chrimes, *loc. cit.;* cfr. Dunham, *loc. cit.*

[171] Dunham, *op. cit.*, pp. 203 ss.

[172] Véase Maitland, *Sel. Ess.*, p. 79, que trata sobre el justicia Fineux.

[173] *Modus Tenendi Parliamentum:* «Rex est caput, principium, et finis parliamenti, et ita non habet parem in suo gradu, et ita ex rege solus est primus gradus...». Cfr. Stubbs, *Select Charters*, p. 503, § «De Gradibus Parium».

Al parecer, ninguna teoría que intentase aislar a la Corona, como algo separado de sus componentes, tenía la más mínima posibilidad de imponerse en Inglaterra. A pesar de todo, se hizo el intento; y la tentación de configurar a la Corona como algo inconexo con el rey debió ser grande en una época en la que se había convertido en habitual el señalar que rey y Corona no eran simplemente la misma cosa. Pero el que no fuesen la misma cosa no implicaba una ruptura, ni la contraposición entre ambos. Éste fue, sin embargo, el peligro que se presentó cuando los magnates, en su intento de desplazar al favorito de Eduardo II y limitar al rey, proclamaron en su conocida Declaración de 1308 que

> el homenaje y el juramento de lealtad se hacen más en razón de la Corona que en razón de la persona del rey, y se refieren más a la Corona que a la persona. Y esto se deduce del hecho de que antes de que la herencia de la Corona se haya transmitido por descendencia no se debe lealtad a la persona. Por ello, si sucediese que el rey no está guiado por la razón, en virtud de su juramento a la Corona, están precisamente obligados a reconducir al rey y a enmendar los estados de la Corona, pues de otro modo violarían su juramento...

Partiendo de esta premisa los magnates llegaron a la conclusión de que «cuando el rey no procura corregir y eliminar un error que es dañoso para la Corona y nocivo para el pueblo», el error debe ser eliminado por medios coercitivos[174].

Al parecer, los barones estaban dispuestos a enfrentarse a una alternativa desesperada: escoger entre la Corona y el rey. Sin embargo, se trataba de una alternativa falsa desde el principio porque, sin el rey, la Corona se hallaba incompleta e incapacitada. «Pues –decía Sir Francis Bacon, refiriéndose más tarde a esta Declaración– una cosa es hacer una distinción, y otra hacer una separación, *aliud est distinctio, aliud separatio*», y añadía con gran énfasis que la persona del rey y la Corona eran «inseparables, aunque

[174] *«Homagium et sacramentum ligiantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae* quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligiancia respicit personam nec debetur; unde, si rex aliquo casu erga statum coronae rationabiliter non se gerit, ligii sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronae statum emendare juste obligantur, alioquin scramentum praestitum violatur... Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae dampnosum et populo nocivum est, iudicatum est quod error per asperitatem amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligii sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt astricti.» *Gesta Edwardi de Carnarvan* (Rolls Series, Londres, 1883), pp. 33 ss.; Lodge y Thornton, *Documents*, 11, núm. 4; J. C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), pp. 24 ss.; Richardson, «Coronation Oath», pp. 66 ss., que tiene sus dudas acerca de la autenticidad, admite la gran divulgación de tal proclamación. Sobre el juramento mencionado en la proclamación, véase *supra*, n. 162.

distintas»[175]. Parece que los barones tenían *in mente* algo que quizá hubiese resultado factible de haber sido la Corona simplemente idéntica con el rey, y de no haber sido –aun en aquella época– una entidad corporativa compuesta, según se desprende de la Declaración de los barones, tanto por el rey como por los magnates. Tal vez éstos querían expresar una distinción entre el rey como rey y el rey como persona privada; pero lo que realmente hicieron fue contraponer al rey como Rey –y no sólo su persona privada– con la Corona corporativa, y así, por el bien de la Corona, estaban dispuestos a prescindir del rey como Rey. Por esta razón, su filosofía política, por lo demás interesante, no tenía ningún futuro y de hecho cayó, como se ha dicho, «en terreno particularmente estéril». Esta teoría fue prontamente olvidada a efectos prácticos, especialmente después de ser rechazada por los propios barones; pero era recordada en los tribunales de justicia, sobre todo por Coke y Bacon, como algo peligroso y ponzoñoso, que exigía una repulsa vehemente[176]

Y, sin embargo, la distinción entre el rey como Rey y el rey como persona privada no era del todo desconocida en aquella época. Sería bastante fácil acudir una vez más a la práctica canónica para mostrar la distinción que se hacía entre el oficio y su beneficiario[177]. Pero como Hugh Despenser el Joven, a quien se atribuye la teoría política de los magnates, inició una nueva «filosofía», lo justo es acudir a la filosofía en busca de pruebas. Desafortunadamente, no tenemos ninguna información sobre las fuentes en las que pudo inspirarse Despenser el Joven. Presumiblemente, Christopher Marlowe habló en términos generales cuando hizo que su Eduardo II se dirigiese a Despenser el Viejo:

> Enjuicia ahora esa filosofía,
> Que en nuestras famosas cunas de las artes
> Mamaste de Platón y de Aristóteles[178].

---

[175] Sobre la desestimación de la teoría, véase Lodge y Thornton, *Documents*, 18 ss., núm. 7. Bacon, *Post-nati*, pp. 669 ss., hace varios comentarios interesantes acerca de «el veneno de la opinión y declaración de Spenser», aunque probablemente sobrestimara a los magnates al decir que «la sangre se les subía al escuchar la opinión de que la sumisión debía ser hacia la Corona, más que hacia la persona del rey».

[176] La doctrina de Bacon sobre la inseparabilidad de rey y Corona estaba de acuerdo con la de Coke, que, en el *Calvin's Case* (Coke, *Reports*, Parte VII, vol. IV, pp. 11 ss.), identificó de forma incondicional la Corona con la «Capacidad política» del rey; Coke también era de la opinión de que la teoría de los magnates de 1308 «albergaba consecuencias abominables y detestables».

[177] Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 331 ss.; sobre un problema afín planteado por Drogheda, véase Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 ss.; consúltese también los *Year Books, 5 Edward II*, Y. B. Ser., XI (Selden Society, XXXI; Londres, 1915), p. 66, donde el justicia mayor Brabanzon hace la siguiente observación: «El obispo tiene dos estados, a saber, el estado de patrono y el estado común, y dicen que el obispo cedió su vicaría haciendo uso de sus derechos eclesiásticos, y no de los normales». Para un comentario similar bajo el reinado de Eduardo I (*El arzobispo de York versus el Obispo de Durham)* véase Davies, *Baronial Opposition*, p. 22, n. 6.

[178] Ch. Marlowe, *The troublesome raigne and lamentable death of Edward the second, King of England*, líneas 1884 ss.

A pesar de todo, tampoco sería enteramente imposible que *La Política* de Aristóteles, incluido su comentario tomista, hubiera ejercido alguna influencia directa o indirecta, y que hubiera sido interpretado mal[179]. Pedro de Auvernia, continuador del comentario de santo Tomás (aunque el comentario entero figuró bajo el nombre de santo Tomás), discutió muy detalladamente una sección del libro III de *La Política*, donde Aristóteles afirmaba que un príncipe tenía en sus oficiales y amigos muchos ojos y oídos, manos y pies, pero que aquellos hombres tenían en realidad la función de cogobernantes[180]. Las observaciones que el comentarista hace a este pasaje son tan importantes que merece la pena reproducirlas:

> Los príncipes hacen cogobernantes a aquellos que son amigos suyos y del principado. Pues si no fuesen amigos de ambos, sino sólo de uno, por ejemplo, del principado, no procurarían el bien del príncipe, sino sólo el del principado. De otro modo, si no amasen el principado, sino sólo al príncipe, no procurarían el bien del principado. Por tanto, los cogobernantes deben procurar el bien de ambos, príncipe y principado…

Después, el comentarista desarrolla el punto principal. Evita una escisión entre el principado y el príncipe, demostrando que los hombres que el príncipe aceptaba como cogobernantes eran aceptados al mismo tiempo por el principado, porque el bien del príncipe se dirige hacia el bien del principado. Sin embargo, el comentarista no consideraba válida esta afirmación sin previa cualificación. Pues escribe:

> Sólo aquel que ama al príncipe como Príncipe, ama al principado. Pues aquel que gobierna puede ser considerado de dos maneras: bien como príncipe, bien como hombre. Si se le ama como príncipe, se ama al principado, y procurando el bien del uno, se procura el bien del otro. Si se le ama porque es tal o cual hombre, no se ama necesariamente al principado: por tanto, se procurará el bien de tal o cual hombre, sin procurar con ello el bien del principado[181].

---

[179] La continuación al comentario de santo Tomás sobre *La Política* fue escrita por Pedro de Auvernia, algunos años antes o después de 1300; no existe razón para suponer que dicha obra no fuera conocida en Inglaterra en el año 1308. El comentario de Walter Burley, a pesar de no haber sido escrito antes de 1338, seguía al de Pedro de Auvernia palabra por palabra; cfr. S. Arrison Thomson, «Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle», *Mélanges Auguste Pelzer* (Lovaina, 1947), pp. 558 ss.; véase también las pp. 571 ss. de la misma obra sobre el pasaje en cuestión.

[180] *La Política*, III, 16, 13, 1287b, hace una distinción entre φίλοι κἀκείνου [τοῦ μονάρχου] καὶ τῆς ἀρχῆς, a lo que W. L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, pp. 301 ss., aduce interesantes paralelismos clásicos.

[181] Véase santo Tomás, *In Polit. Arist.*, 520, ed. Spiazzi, p. 182: «Faciunt autem comprincipes illos, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sed alterius, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Iterum, si non diligerent principatum, sed principem, non curarent de bono principatus. Oportet autem comprincipantes curare de bono prin-

Es fácil reconocer la diferencia entre la teoría de los barones y la teoría del comentarista de *La Política* de Aristóteles. El comentarista llegó a distinguir las dos capacidades del gobernante, el príncipe como Príncipe, y el príncipe como persona privada, de donde la capacidad principesca y el principado continuaban siendo concéntricas. Los barones, sin embargo, operaron solamente con la antítesis de príncipe y principado, que transformaba esas dos entidades, por así decirlo, en excéntricas. El error de su doctrina fue divorciar el príncipe como Príncipe del principado, o el rey de la Corona, en lugar de separar sólo al hombre individual de su cargo, el *status regis*. Lo que estuvieron a punto de hacer fue divorciar no a la persona del *status regis*, sino al *status regis* del *status coronae*[182]. Y fallaron en esto por contraponer alternativamente la «persona del rey» y el «rey» con la «Corona». Su defecto principal fue, quizá, la falta de claridad, y sus distinciones, aunque pudieron haber sido útiles en otros aspectos, apenas eran aplicables a su juramento de fidelidad: su doctrina, que minimizaba la importancia del vasallaje personal, venía a significar la usurpación de la autoridad del rey como Rey. Esto se tildó posteriormente de traición por los propios barones, e hizo exclamar al cronista: «¡Qué cosa más extraña! Ved cómo los miembros se divorcian de la cabeza»[183]. Eduardo II se encontró con un Parlamento complaciente cuando revocó, en 1322, las ordenanzas de los magnates, con lo cual mantuvo correctamente la distinción entre *status regni y status coronae* –aunque colocó a ambas entidades y el «poder real» bajo un mismo denominador– y las trató como algo que concernía a la *universitas* entera, a la famosa «comunidad del reino»[184].

Es indudable que la distinción entre rey y Corona nunca dejó de existir, y a los reyes podía acusárseles con facilidad de haber «deshonrado a la Corona». El caso de Ricardo II y los cargos que se le imputaron abunda en «crímenes contra la Corona». En 1398, justo el año anterior a su caída, el mismo Ricardo proclamó, en la ampliación que hizo a la Ley de Trai-

---

cipis et principatus... Et est intelligendum circa id quod dictum est, quod assumit princeps sibi comprincipantes amicos sui et principatus, quod ratio principis sumitur a ratione principatus; et ideo bonum principis est in ordine ad principatus bonum: et ideo qui diligit principem secundum quod princeps est, diligit principatum. Sed ille qui principatur, duobus modis potest considerari: vel secundum quod princeps, vel secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod princeps, vel secundum quod talis homo. Si diligat ipsum secundum quod princeps, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligat ipsum secundum quod talis vel talis, non oportet quod diligat principatum: et tunc procurat secundum quod talis vel talis, procurando de bono principatus».

[182] Los términos *status regis, status coronae* son, naturalmente, equivalentes a *bonus status regis, bonus status coronae*, o, en lenguaje aristotélico, a *bonum regis, bonum coronae*. El significado de estos términos coincide en gran medida con el bien y utilidad en el plano del sector público; véase Post, «Public Law», pp. 47 ss., y, lo que es más importante, «Two Laws», especialmente las pp. 425 ss.

[183] Véase *supra*, capítulo V, n. 115.

[184] Lodge y Thornton, *Documents*, pp. 128 ss., núm. 4.

ción, que cualquier atentado contra la persona física del rey era un delito de «alta traición contra la Corona»[185]. Luego, cuando un año más tarde este mismo rey fue acusado de haber puesto en peligro «la libertad de la Corona de Inglaterra», derrochado la propiedad de la Corona y desheredado a la Corona, también se le acusó de haber actuado en aquellas instancias meramente *ad sui nominis ostentationis et pompam et vanam gloriam*, «por ostentación personal, pompa, y vanagloria»; se trataba, evidentemente, por parte de sus acusadores, de singularizar la persona privada del rey como algo diferente de su cargo y de su capacidad oficial[186]. Pero los lores apelantes de 1388 tuvieron mucho cuidado en evitar el error de los lores ordenantes de 1308, pues al asociarse hicieron una reserva expresa relativa a su «lealtad a nuestro señor el rey a la prerrogativa de la Corona»[187].

Por tanto, se hacía una y otra vez una distinción entre el patrimonio del rey y el patrimonio de la Corona. Pero no se volvió a repetir el intento de excluir la adhesión al rey personal en favor de la adhesión a la Corona impersonal. En vez de ello, la doctrina de las capacidades empezó a ganar terreno de forma lenta pero segura. Un primer intento en este sentido se abortó cuando un consejero real alegó que Eduardo I como rey tenía «otro estatus que el que tenía cuando hizo una cesión [siendo príncipe]», pues el cesionario, un conde, respondió inmediatamente: «Es exactamente la misma persona que cuando hizo la cesión»[188]. El tema de las capacidades se desarrolló con más claridad en el caso del ducado de Lancaster, que Enrique IV se negó a incorporar a la propiedad de la Corona y mantuvo como propiedad privada suya. Este acto, que devino un *cause célèbre* y que llevó a los jueces de la época de Plowden a hacer las distinciones más sutiles respecto de los dos cuerpos del rey, condujo a los jueces reales, en fecha tan temprana como 1405, a formular con claridad la diferencia entre aquellas cosas *que appertaine al Corone* y aquellas otras que pertenecían al rey *come auter person*[189]; esto último fue un buen anticipo de lo que se llamaría más tarde, en la época Tudor, el «cuerpo natural» del rey. Bajo Enrique V, el Parlamento decidió que el rey podía transmitir su propiedad por testamento, pero que

---

[185] Lodge y Thornton, *Documents*, p. 26, núm. 18.

[186] *Ibid.*, p. 25, núm. 16, en relación con la llamada del rey a salvaguardar «Les Libertees de sa dite Corone». Sobre la libertad auténtica de la Corona véase, no obstante, el Estatuto de *Praemunire*, de 1393 (*ibid.*, p. 312, núm. 23): «et ensy la Corone Dengleterre qad este si frank de tout temps... serroit submuys a Pape». Sin embargo, en 1399, el propio rey fue acusado (casi con las mismas palabras empleadas en el *Praemunire*) de haber entregado la Corona al papa «quamvis Corona regni Angliae et Iura eiusdem Coronae... fuerint ab omni tempore retroacto adeo libera quo Dominus Summus Pontifex... [non] se intromittere debeat de eisdem», *Rot. Parl.*, III, p. 419, § 27; en cuanto a otras acusaciones relativas a la Corona, véase *ibid.*, p. 417, § 18; p. 419, § 32; p. 420, § 41. Consúltese, en general, Hartung, «Die Krone», pp. 16 ss.

[187] *Rot. Parl.*, III, p. 244, § 13: «Sauvant toute foitz vostre ligeance envers nostre Seigneur le Roy et la Prerogative de sa Corone»; cfr. Hartung, «Die Krone», p. 17, n. 2.

[188] Pollock y Maitland, *History*, I, p. 524; Davies, *Baronial Opposition*, p. 23, n. 4.

[189] Chrimes, *Ideas*, p. 35, n. 2 y p. 352, núm. 11.

no podía legar su reino[190]; evidentemente, se trataba de una antigua máxima, y, de hecho, sólo era una reformulación de la vieja cláusula de inalienabilidad. En los siglos XIII y XIV, este problema en sí había sido ampliamente discutido por los juristas en relación con la Donación de Constantino y la admisibilidad de donar la mitad del imperio al papado; también había sido discutido por los juristas ingleses en relación con la infeudación del reino a la Santa Sede que hizo el rey Juan y la validez de esta acción[191]. En los tribunales, se presentaban casos en los cuales las acciones personales del rey, o las acciones en virtud de su prerrogativa entraban en conflicto con los intereses de la Corona, y, por tanto, con los de la comunidad del reino[192]. Y, bajo Enrique VII, los juristas reconocieron que al rey se le podían embargar tierras en beneficio de la Corona[193].

Un paso de excepcional interés en la distinción entre las capacidades del rey fue el que se dio con la Ley *De Facto* de 1495, bajo Enrique VII. Cuando, durante los conflictos dinásticos entre York y Lancaster, el rey Enrique VI logró «reafiliar» el poder real, aunque sólo por seis meses, el rey Eduardo IV fue considerado como un usurpador y se le calificó continuamente, en los tribunales y en otras partes, de *nuper de facto rex Angliae*, «el reciente rey *de facto* de Inglaterra». Por el contrario, después de la vuelta de Eduardo, el lancastriano Enrique VI apareció como usurpador y rey *de facto* en contraposición con el rey *de iure* de la casa de York[194]. También es significativo que los tribunales de aquella época hablasen del «*demise* del rey» no en el sentido de la muerte del rey, sino en el de su salida del poder, indicando con ello, exactamente como lo recogería más tarde Plowden, «una separación de los dos cuerpos, [por la] que el cuerpo político es transmitido y trasladado del cuerpo natural, que ahora se halla muerto o *desprovisto* de la real dignidad, a otro cuerpo natural»[195]. El propósito

---

190 K. Pickthorn, *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934), p. 140, n. 1.

191 Laehr, *Konstantinische Schenkung*, pp. 98 ss., 128 ss., y *passim*. Existe, no obstante, mucha más documentación sobre el tema; véase, por ejemplo, Nardi, «La *Donatio Constantini* e Dante», *Studi Danteschi* XXVI, 1942, pp. 47-95; Ullmann, *Mediaeval Papalism*, pp. 107 ss., pp. 163 ss.; Schramm, *English Coronation*, pp. 197 ss.; sobre Wiclif e Inglaterra, véase, además, Laehr, «Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters», *QF* XXIII (1931-32), pp. 140 ss., 146.

192 Véase Plucknett, «Lancastrian Constitution», pp. 175 ss., sobre el caso del abad de Walthan; consúltese Pickthorn, *Henry VII*, p. 159; véase *supra*, capítulo IV, n. 253.

193 Pickthorn, *Henry VII*, pp. 157 ss.

194 Véanse los *Year Books of Edward IV: 10 Edward IV and 49 Henry VI, AD 1470*, ed. N. Neilson (Selden Society, XLVII, Londres, 1931), pp. 115, 117, 118, 126 y *passim*, en relación con el título, que a veces se abrevia, quedando en *nuper rex;* véase también la introducción de dicho escrito, xii ss., xiv, xxix. Para otra distinción (*Le Roy que fuit* y *Le Roy que ore est*), véase un caso del anuario de 1465 (la proscripción de John Paston), en Lodge y Thornton, *Documents*, p. 37, n. 29.

195 *Year Books of Edward IV* (véase *supra*, n. 194), p. 114; *en temps lautre roy* se inició un pleito, pero *fuit mys saunz iour par demys le roy*, según dijo Littleton; véanse también las pp. 115, 119, 135 ss., 146, 168, del mismo escrito; consúltese, además, a Lodge y Thornton, *Documents*, p. 37; véase *supra*, capítulo I, n. 13. La sustitución de la «muerte» del rey por el *fallecimiento* del rey parece ser que tuvo lugar en el siglo XV. Por lo visto, los reyes de principios del

de la ley *De facto* era eliminar todas las consecuencias potencialmente indeseables de los efectos de las guerras civiles. La ley establecía que ningún súbdito «debía verse desprovisto ni perder el derecho a ninguna cosa por cumplir con su deber y servicio de lealtad», es decir, por sumarse a uno u otro antirrey. Esto venía a significar que la verdadera y fiel adhesión al «cuerpo político», o al «rey como Rey», no podía conducir a represalias políticas, aunque «el rey y soberano señor temporal de esta tierra» al que se había adherido un súbdito y al que había servido, fuese más tarde vencido o, de otro modo, desposeído de la Corona[196]. De esta manera, la ley reconocía retrospectivamente la anterior coexistencia de dos antirreyes, o, como también podríamos decir, de dos «cuerpos naturales», pero sólo la existencia de una única Corona, de un único «cuerpo político», la adhesión al cual no podía ser castigada aunque el súbdito hubiese escogido la «encarnación equivocada», la del rey que había sido vencido. Lo cual era, ciertamente, un principio más sabio que la habitual matanza de seguidores de la parte vencida, un principio del cual se hubieran podido encontrar precedentes en la historia del papado del siglo anterior, cuando dos, o incluso tres antipapas se excomulgaron mutuamente y a sus respectivos partidarios[197].

La Corona considerada como un menor

A decir verdad, la Corona era casi imposible de separar del rey como Rey. Pero, a pesar de esta inseparabilidad, tampoco era, sin embargo, del todo idéntica con el rey. Seguía siendo posible, por ejemplo, la personificación de la Corona, que, al representar algo que afectaba a todos, también simbolizaba a la totalidad del cuerpo político; y, consecuentemente,

---

siglo XIV aún morían; véase, por ejemplo, *Year Books, 1 and 2 Edward II*, Y. B. Ser. I (Selden Society, XVII, Londres, 1903), pp. 5, 10, 17, 98: *Le Roy morust*. Sin embargo, en el año 1388, según se dijo, una apelación no fue oída *par demys le Roy* (sc. Edward III); cfr. *Year Books of Richard II, 12 Rich. II, AD. 1388-1389* (Ames Foundation, Cambridge, Mass., 1914), VI, p. 98.

[196] *Statutes of the Realm*, II, p. 568, donde se considera injusto «que dichos súbditos que acompañaban a su soberano a las guerras, velando por su persona, o que estaban en otros lugares a instancias suyas», fueran inhabilitados. La ley tenía ya sus antecedentes, puesto que justo antes de la subida al trono de Enrique Tudor, que era a su vez un proscrito, un tribunal decidió *eo facto* que Enrique «prist sur luy le Roial dignite estre roy, tout ce fuit void», y que no era necesaria una ley especial para restituir sus derechos; véase Chrimes, *Ideas*, p. 51 y pp. 378 ss.; consúltese *supra*, capítulo I, n. 9, en relación con la idea de que el «cuerpo político» borra cualquier defecto del rey. Cfr. Pickthorn, *Henry VII*, pp. 151 ss.; Holdsworth, *History of English Law*, III, p. 468, n. 5 y IV, p. 500.

[197] Según Johannes Andreae, *Glos. ord.*, al c. un., *Clement*, II, p. 9, v. *reges*, se supone que el papa Inocencio III (en relación con la disputa sobre el imperio de 1198) decidió «quod inconcussa consuetudo imperii... hoc habet, quod duobus electis in discordia, *uterque administrat ut rex* et omnem imperii iurisdictionem exercet: quod, declarat ibi Papa, locum habere donec per Papam alterius electio fuerin approbata; aut reprobata». Cfr. Hugelmann, «Kaiserweihe», p. 27; Kempf, *Innocenz III*, p. 125, n. 49. La coexistencia de dos reyes *de facto* se reconocía abiertamente en este caso, mientras que el descubrimiento del rey *de iure* quedaba en manos del papa.

también cupo la posibilidad de adscribirle al rey como Rey una función concreta y un papel moderadamente bien definido respecto de la Corona.

Entre las muchas acusaciones que se le hicieron repetidas veces a Ricardo II figuraba también la de haber actuado «en perjuicio del pueblo y en desheredamiento de la Corona de Inglaterra»[198]. El desheredamiento era, desde luego, una noción sólo aplicable a una persona, fuera natural o corporativa. La acusación no era de nuevo cuño. Ya Enrique III la había utilizado cuando acusó a su hijo Eduardo de haber desheredado a la Corona al enajenar la isla de Oléron; el propio Eduardo I la aplicaba cuando le resultaba conveniente; y, durante los conflictos en torno a la Corona bajo Eduardo II, los magnates le reprocharon a su rey más de una vez el haber actuado en «desheredamiento de la Corona»[199].

La metáfora en sí, cuyo significado apenas va más allá del de «privación», merece nuestra atención. Provenía, evidentemente, del derecho de sucesión, en el cual significaba que una persona era privada, por una u otra razón, de sus derechos legales como heredero de una posesión[200]. Cabe también recordar que el derecho de sucesión estaba íntimamente ligado a la perpetuidad y descendencia ininterrumpida de la Corona: de la misma manera que el dominio se transmitía de padre a hijo sin interrupción durante ningún periodo de tiempo, también la Corona descendía al nuevo rey sin intervalo[201]. Ciertamente, la Corona, al ser algo que afectaba a todos, era una herencia pública y no privada: «Los reyes son herederos no de reyes, sino del reino», como lo definió un autor de la época Tudor, y los constitucionalistas franceses, como Terre Rouge, se esforzaron en

---

[198] En 1386, el Parlamento protestó por las concesiones reales «en desheritison de la Corone» (*Rot. Parl.*, III, p. 216); esto sucedió una vez más en 1388 (III, p. 230, art. V); y, en 1393, el Estatuto de *Praemunire* reflejó la queja de que los requerimientos papales eran «en overte desheritance de la dite corone et destruccion de regalie nostre dit seigneur le Roi» (Lodge y Thornton, *Documents*, p. 312); en 1399, se acusó al rey de haber obrado «in magnum preiudicium Populi et exheredacionem Corone Regni» (*Rot. Parl.*, III, p. 420, § 41); Hartung, «Die Krone», pp. 16 ss.

[199] Sobre Oléron, véase Rymer, *Foedera*, I, 1, 374: «... posset... exhereditationis periculum imminere». Cfr. Hartung, «Die Krone», p. 10. En cuanto a Eduardo I, véase, por ejemplo, su carta al papa Nicolás IV (Rymer, I, 2, 740), en la que el rey declaraba que evitaría «exheredationem nostram quae statum coronae nostrae contingit». Sobre Eduardo II, véase la Declaración de 1308 (Lodge y Thornton, p. 11), en la que los magnates se quejaban de que Gaveston *coronam exheredavit;* en las Ordenanzas de 1311 (§ 23) alegaban que Lady de Vescy había ejercido su influencia «a damage et deshonour du roi et apert desheriteson de la corone» (véase también § 20, en relación con Gaveston; *Statutes of the Realm*, I, p. 162), después de que, en sus Artículos de 1310, los barones hubieran acusado al rey de «desheritaunce et deshonour de vous et de vostre roial poer, et desheritaunce et vostre corone»; *Annales Londinienses (Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I), p. 168. Cfr. Hartung, «Die Krone», pp. 12 ss., cita prácticamente todas las referencias que se mencionan aquí.

[200] Naturalmente, Bracton discutió los aspectos legales de la *exhereditatio;* véanse, por ejemplo, fols. 80 ss., Woodbine, II, pp. 233 ss. Consúltese Güterbock, *Bracton*, pp. 125 ss., en relación con ciertas peculiaridades del derecho inglés de sucesión comparado con el derecho romano y el derecho canónico; véase Holdsworth, *History of English Law*, III, pp. 74 ss., aunque, realmente, no viene al caso.

[201] Véase lo dicho anteriormente, nn. 53 ss.

señalar que el heredero de la Corona no era en absoluto, estrictamente hablando, el heredero de su predecesor, pues sólo era heredero en relación con la administración de cosas que no le pertenecían porque eran públicas[202]. Por ello, el delito de desheredar a la Corona no era simplemente un problema de desposesión ordinaria; significaba, en el lenguaje jurídico, la desposesión de un menor.

Una ley de los emperadores Diocleciano y Maximiano declaraba que la *respublica* tenía por costumbre aplicarse a sí misma el derecho de los menores de edad, y por tanto podía recurrir al remedio de la «restitución al estado legal anterior» *(restitutio in integrum);* y los glosadores explicaban que, a estos efectos, la república y la Iglesia estaban equiparadas[203]. Sin embargo, hablaba de cierto edicto aplicable a los «locos, niños y ciudades»[204]. El *tertium comparationis* de esta mezcla, aparentemente extraña, era el hecho de que ninguno de los tres podía administrar sus propios asuntos si no era a través de un curador, el cual tenía que ser una persona sana, adulta, y natural. Cuando se desarrollaron las teorías corporativistas, a lo largo del siglo XIII, la noción de «ciudad», *civitas*, se transfirió, lógicamente, a toda *universitas* o cuerpo corporativo y se convirtió en una expresión de repertorio para decir que la *universitas* era siempre un menor de edad, porque necesitaba de un curador. En este sentido, los canonistas desarrollaron una detallada doctrina según la cual el obispo figuraba como tutor o guardián de su iglesia, de donde la Iglesia –al estar «equiparada» con la *respublica*– figuraba también como un menor[205]. Desde ese momento, el cuerpo corporativo, que estaba siempre en minoría de edad, disfrutó de todos los privilegios de un menor: la prescripción no afectaba a un menor; la propiedad y la fortuna del pupilo no podían ser enajenadas ni disminuidas ni por el tutor ni por cualquier otra persona; y

---

[202] McIlwain, *Political Thought*, p. 382, n. 4, cita a A. Blackwood. La misma idea (sobre la naturaleza pública, y no privada, de la sucesión monárquica) fue expresada por Fortescue; cfr. Chrimes, *Ideas*, pp. 10 ss. En el caso de Francia, donde el problema era tratado a menudo en relación con la ley sálica, véase Church, *Constitutional Thought*, pp. 28 ss.; véase también Lemaire, *Lois fondamentales*, pp. 55 ss.; J. M. Potter, «The Development and Significance of the Salic Law of the French», *EHR* LII (1937), pp. 235-253.

[203] *C.* 2, 54, 4: «Res publica minorum iure uti solet ideoque auxilium restitutionis implorare potest». Véase *Glos. ord.* sobre esta ley, v. *solet:* «Sicut enim minores sunt sub curatoribus, sic et respublica sub administratoribus... sic et in ecclesia cum reipublicae parificetur». De acuerdo con esto, el Hostiense, *Summa aurea*, X 1, 41, n. 4, col. 414 (citando a Guillermo Naso, uno de los primeros decretalistas, que escribía en el año 1234), dice: «ecclesia fungitur iure minoris, nam comparatur reipublicae». Ésta era, naturalmente, la misma fuente en la que estaba basado el sermón de John Russell, obispo de Lincoln, en 1483, quien insistía en que *res publica fungitur iure minoris* al describir el «cuerpo místico o político» de Inglaterra. Véase Chrimes, *Const. Ideas*, p. 180 (n. 1), y p. 187; cfr. *supra*, cap. V, nn. 93 ss. El tema corporativo debió haber sido bastante popular, ya que el portavoz del siguiente Parlamento (el primero constituido bajo Enrique VII, en 1485) incluyó en su sermón la historia de Menenio Agripa; cfr. *Rot. Parl.*, VI, p. 267.

[204] *D.* 4, 6, 22, 2: «Quod edictum etiam ad furiosos et infantes et civitates pertinere Labeo ait». Cfr. Gierke, *Gen. R.* III, p. 99, n. 223, y la p. 157, n. 102.

[205] Gierke, *Gen. R.*, III, p. 332, n. 274. Véase *supra*, n. 203.

el tutor era responsable de la preservación íntegra de la propiedad de su pupilo, que, al ser «inalienable», recibía una protección especial contra las acciones dolosas y fraudulentas a través de la *in integrum restitutio*, la restitución de una cosa a su condición anterior, o la reversión de toda propiedad perdida a su estado originario. Las dificultades que se presentaban con esta doctrina, cuando, por ejemplo, los juristas argumentaban en broma que la Iglesia era una *sponsa* y que por ello no podía ser menor de edad, no tenían ninguna importancia[206]. También se admitía que la relación de un obispo con su iglesia difería en algunos aspectos de la de un tutor con su pupilo, pues, por ejemplo, el obispo –o su dignidad episcopal– era tutor perpetuo y disfrutaba del usufructo de la propiedad de su pupilo perpetuamente, mientras que el cargo ordinario del tutor se hallaba limitado en el tiempo (hasta la mayoría de edad del menor) y excluía el usufructo[207]. En cualquier caso, ninguna de estas dos cosas impedía la aceptación general de la regla de que una persona jurídica o corporación era privilegiada y debía ser tratada como menor de edad.

Estas doctrinas eran de dominio público lo mismo en Inglaterra que en otras partes. Bracton trató con pericia esta cuestión:

> Como la Iglesia está en el lugar de un menor, adquiere y conserva [la propiedad] a través de su rector como un menor a través de su tutor, y, aunque muriese el rector, la Iglesia no pierde su derecho... como tampoco lo pierde un menor si muriese su tutor[208].

«Aquí nos hallamos –dice Maitland– frente a una persona jurídica, la Iglesia, con una persona natural como tutor, con un patrón y un ordinario que controlan los actos administrativos de ese tutor, que hay algunas cosas que el rector no puede hacer sin el consentimiento del patrón y del ordinario»[209]. Digno de mención es un caso de 1294 –que se llevó a los tribunales en una fecha considerablemente posterior, en el primer año del reinado de Eduardo II–, porque en él aparece manifiesta la asociación con el desheredamiento. El tribunal argumentó que

---

[206] Gierke, *ibid.*, n. 272; consúltese también al Hostiense, *Summa aurea*, col. 44 (véase *supra*, n. 203).

[207] Gierke, *ibid.*, p. 256, n. 40, que en primer lugar se remite a la *Glos. ord.*, al c. 3, C. 5, q. 3, v. *quia episcopus:* «Nulla est enim comparatio inter tutores et praelatos, quia tutor est temporalis, praelatus est perpetuus; tutor non utitur bonis pupilli, sicut praelatus bonis ecclesiae; tutela est onus, sed praelatura est honor etc.».

[208] Bracton, fol. 226b, Woodbine, III, p. 177: «Et cum ecclesia fungatur vice minoris, acquiritur per rectorem et retinet per eundem, sicut minor per tutorem. Et quamvis moriatur rector, non tamen cadit ecclesia a seisina sua de aliquo, de quo rector seisitus moritur, nomine ecclesiae suae, non magis quam minor si custos suus moriatur et pervenerit in alterius custodiam: et per hoc mutatur status minoris».

[209] Pollock y Maitland, *History*, I, p. 504; cfr. 503, n. 2.

una iglesia, al estar siempre en minoría de edad, desempeña el papel de un menor; no es conforme a derecho que las personas menores de edad sufran desheredamiento por negligencia de sus tutores, o que les sea impedida la acción si deseasen presentar una denuncia contra los actos en detrimento de su herencia perpetrados por sus tutores durante su minoría de edad[210].

En otras palabras, la negligencia de un tutor no tenía que acarrear necesariamente el desheredamiento del pupilo, y la negligencia del rector de una iglesia tampoco conllevaba necesariamente el desheredamiento de su iglesia. Por el contrario, el menor (esto es, la Iglesia) tiene derecho a audiencia ante los tribunales del rey para obtener la revocación de su desheredamiento.

De todas formas, ya por aquella época se transfirió la doctrina de la eterna minoría de edad de la Iglesia y de la *respublica* a la Corona: se fusionó con la compleja idea de la inalienabilidad de los derechos y propiedades de la Corona, y con la máxima *Nullum tempus currit contra regem*. En la última década del siglo XIII se presentaron casos ante los tribunales en los cuales se discutió el «desheredamiento de la Corona»[211]; un poco más tarde, encontramos el vocabulario relativo a la minoría de edad de las corporaciones, habitual en el procedimiento romano-canónico aplicado al rey y a la Corona. Esto era especialmente cierto en los casos de *Quare impedit*, en los cuales la Corona reclamaba el patronato sobre una iglesia. En el caso *Rey* vs. *Latimer* (año décimo del reinado de Eduardo II), el acta oficial decía lo siguiente:

> [El rey] presentó a la iglesia antes mencionada su ya mencionado clérigo Roberto por derecho de su Corona, que siempre está, por decirlo así, en cuasi-minoría de edad, y contra la cual, en este caso el tiempo no corre...[212].

---

210 *Placitorum abbreviatio*, p. 304 (Norfolk), 1 Edward II: «Set quia ecclesia que semper est infra etatem, fungitur vice minoris, nec est iuri consonum quod infra etatem existentes per negligentiam custodum suorum exhereditacionem paciantur, seu ab accione repellantur, si loqui voluerint de hiis que per custodes suos ad ipsorum infra etatem exhereditacionem minus rite facta fuerunt, quin potius ad ipsam revocandam audiantur in curia Regis et ad hoc admittantur ex consilio curiae, dictum est predicto Adam etc.». Cfr. *Year Books, 22 Edward I* (Londres, 1873, Rolls Series), p. 33: «le Eglise est deinz age»; véase Pollock y Maitland, *History*, I, p. 503, n. 2. Véase también *Year Books, 10 Edward II, 1316-17*, Y. B. Ser., XXI (Selden Society, LIV, 1935), p. 197: [Serjeant Toudeby] «... kar ele [seint Eglise] doit de resoun estre deinz age touz jurs en mayn de gardeyne». El protector de la Iglesia universal era, naturalmente, el papa. Véase, por ejemplo, Baldo al *D.* 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v: «Ecclesia sine papa nihil agit, ideo oportet [quod] per alium regatur, sicut et regitur minor».

211 *Select Cases in the King's Council*, pp. lix ss.

212 *Year Books, 10 Edward II, 1316-17*, p. 46 (Registro del caso): «J(ohannes) Rex ad predictam ecclesiam presentavit predictum Robertum clericum suum ut de iure corone sue que semper est quasi minoris etatis et cui in casu nullum tempus currit etc». Es éste el mismo caso que aparece en *Placitorum abbreviatio*, p. 339 (15 Edward II), que Pollock y Maitland mencionan en *History*, I, p. 525, n. 2. Sobre el escrito *Quare impedit*, véase Holdsworth, *History of English Law*, p. 661, núm. ii.

El mismo año, el justicia Scrope del tribunal de los Common Pleas argumentó en el caso *Rey vs. Prior de Worksop* que la titularidad de una iglesia provenía del rey Juan, el bisabuelo del rey gobernante,

> y ya hemos dicho cómo le fue confiscado su patronato por derecho de la Corona, y ningún derecho puede tener más peso que el derecho de la Corona contra nuestro señor el rey, pues la Corona es siempre menor de edad y no puede perder en juicio...[213].

Sin embargo, el justicia Scrope no siempre resultaba congruente en sus argumentos, pues en el caso de *Latimer*, en el que el acta oficial habla claramente de la minoría de edad de la Corona, dijo:

> Y el rey ha hablado también del derecho de su Corona, puesto que en virtud de tal derecho el tiempo no corre contra el rey, porque *él* [el rey] es siempre menor de edad, por lo que pedimos que se falle a favor de nuestro señor el rey...[214].

Aquí, al igual que en otras ocasiones, la diferencia entre la Corona y el rey es confusa: los jueces, quizá desorientados por la máxima fiscal «El tiempo no corre contra el rey», le atribuyeron erróneamente la minoría de edad al rey, cuando realmente estaban aludiendo a la Corona. Los propios jueces se dieron cuenta de esta falta de precisión; pues cuando el justicia Scrope se descuidó en el caso del prior de Worksop y habló de la minoría de edad del *rey*, el Serjeant Toudeby intervino con un comentario epigramático digno de mención: «El rey es sólo el guardián de la Corona»[215]. Esta lúcida clarividencia sobre el tema no impidió que Toudeby, en una audiencia posterior del mismo caso, cayese en la misma trampa y hablase también del *rey* «que es siempre menor de edad y contra quien no corre nunca el tiempo». Aquí intervino el justicia mayor Bereford, del tribunal de los Common Pleas, diciendo: «Si el rey fuese siempre menor de edad, ninguno de sus actos le vincularían según lo que habéis dicho; por tanto, lo contrario es lo cierto...»[216]

---

[213] *Ibid.*, p. 74: «... et avoms dit coment y fut seisi de cel avouson cum du dreit de sa Coroune. ou nul dreit su dreit de sa Coroune ne pust nostre seignur le Roi qe touz jurs est deinz age et ne put perdre en curt».

[214] *Ibid.*, p. 45: «... et le Roy ad parlé du dreit et de sa Coroune. ou *nul temps de teu dreit encurt* au Roi pur ceo q'il est toz jurs deynz age». Véase también al justicia Scrope (*ibid.*, p. 75): «... et le Roy est touz jours deinz age issint qe encountre ly nul temps ne court quaunt a maintener l'estat de sa Coroune...».

[215] *Ibid.*, p. 74: «le roy n'est qe gardein de la Coroune». Era casi proverbial entre los juristas decir: «Rex debet esse *tutor regni*, non depopulator nec dilapidator». Véase, por ejemplo, Baldo, sobre la decretal de Honorio III (c. 33 X 2, 24), *Decretales*, fol. 261. Por lo demás, el rey era el «patrono *supremo*» *(Soverein Patroun)* de todas las iglesias de su país; véase *Year Books, 17 Edward III* (Rolls Series, 1901), pp. l-lii, y la p. 538, núm. 396.

[216] Sobre Bereford, véase *ibid.*, p. 198: «Si le Roi fut tut tenps deinz age, nul fet q'il fet li liereit a vostre dit. *cuius contrarium est verum etc.*». Consúltese, además, *Year Books, 5 Edward II,*

Las sutilezas de los juristas arrojan luz sobre muchos detalles. Se nos descubre que la Corona, al igual que una iglesia, recibía el tratamiento de corporación y que, en este sentido, la noción de *corona* estaba coordinada con la de *ecclesia;* pues la minoría de edad perpetua manifiesta claramente el carácter corporativo[217]. Además, encontramos que los jueces le atribuían por deducción, aunque inconscientemente, *también un carácter* corporativo al rey, al declarar que era siempre un menor de edad. Ante esto, el justicia Bereford se indignó con razón: los actos de un menor sólo tenían una validez limitada, si es que tenían alguna. En efecto, las cesiones que hacía un rey durante su minoría necesitaban ser confirmadas cuando el rey llegaba a la mayoría de edad. Esto fue así bajo el reinado de Enrique III y también bajo el de Enrique VI, aunque entre medias, durante la minoría de edad de Eduardo III, una serie de «pares y sabios del reino» afirmaron que la minoría de edad del rey no podía invalidar las donaciones del Rey[218]. Esta opinión era, desde luego, un paso hacia las doctrinas jurídicas más concisas y racionales de los juristas Tudor, quienes mantenían que el rey como Rey y como cuerpo político *nunca* era menor de edad, ni estaba enfermo ni llegaba a la senilidad. Por ello, de las mismas premisas corporativistas podían surgir dos opiniones diametralmente opuestas: un rey *siempre* menor de edad en contraposición con un rey *nunca* menor de edad. Evidentemente, en ambos casos de lo que se trataba era de poner énfasis en la excepcional posición del rey y sus derechos, esto es, la perpetuidad que compartía con la Corona. Pero mientras que los juristas Tudor fueron, más o menos, a parar a una fusión entre el rey cuerpo político y las perfecciones de la Corona –Bacon habla de «el cuerpo político de la Corona», aunque seguía diciendo: «Que el rey para el derecho nunca es menor de edad»–[219], sus predecesores medievales llegaron a confundir las capacidades todavía indivisas del rey con una Corona corporativa. Los argumentos de los jueces hacia el año 1300 nos parecen curiosamente ilógicos cuando consideramos, además, la opinión del Serjeant Toudeby, quien afirmaba, en perfecta consonancia con las enseñanzas de los canonistas y legistas, que «el rey era sólo el guardián de la Corona»[220]. Pues el menor perpetuo, la Corona, tenía un adulto perpetuo

---

1311, Y. B. Ser X (Selden Society, LXIII, 1944), p. 167, donde Toudeby, a su vez, dice también que «El rey es siempre menor de edad, etc., y en distintos lugares puede cambiar su título a la misma propiedad». De vez en cuando, Bereford expresó la opinión de que «Le roy est sur la ley», punto de vista que compartía Toudeby («*et pur ceo est il* [*el rey*] *sanz piere et passe tote la ley*»); cfr. *Year Books, 8 Edward II, 1314-15*, Y. B. Ser. XVII (Selden Society, XLI, 1924), pp. 74-75. La gran dificultad que entrañaba para los abogados ingleses el poder distinguir entre las capacidades del rey ha sido señalada por G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII, 1939), III, xliii ss.

[217] Maitland, *Sel. Ess.*, p. 106.

[218] Holdsworth, *History of English Law*, III, p. 464.

[219] Bacon, *Post-nati*, p. 668; véase *supra*, cap. I, n. 9.

[220] Véase lo dicho anteriormente, n. 215; sobre el rey como administrador del fisco, véase *supra*, cap. IV, n. 310.

como guardián, un rey que, al igual que la Corona, nunca moría, nunca era *menor de edad, nunca estaba enfermo, ni* llegaba a la vejez. Finalmente, en este sentido, el justicia Bereford era totalmente coherente cuando establecía que si el *rey* fuera un menor perpetuo, no podía imputársele responsabilidad por sus actos, lo cual estaba, evidentemente, reñido con los hechos de la realidad. Sin embargo, el principal argumento que rechazaba la teoría de la minoría de edad era el de los deberes del rey como «guardián de la Corona», puesto que un guardián o tutor debía ser mayor de edad por definición.

Resulta obvio que los jueces tenían dificultades hacia el año 1300 en coordinar el oficio y la persona del rey con la teoría relativamente nueva de la minoridad perpetua de una corporación, teoría que habían tomado alegremente de la *respublica* y la Iglesia para aplicarla a la Corona. Mientras que es muy posible que nunca se hubiesen aventurado a alegar que un obispo era «siempre menor de edad», puesto que era fácil distinguir entre el obispo y su obispado, el concepto vago e indefinido de «Corona», que coincidía en tantos aspectos con el del poder y dignidad del rey, les confundió. Los jueces, bajo Eduardo II, llegaron, así, a una confusión similar a la que habían llegado los magnates de 1308, quienes habían, por así decirlo, separado la Corona infante de su tutor adulto, puesto que lo que realmente querían era separar a un individuo de su tutoría. Los jueces estaban, ciertamente, en un error al aplicar la teoría de la minoría de edad corporativa a la Corona, que era en sí misma un cuerpo compuesto que comprendía al rey como cabeza y a los *lores espirituales y seculares como* miembros. En cualquier caso, por medio de esta confusión entre rey y *Corona, y por la atribución que ahora se le hacía al rey,* aunque fuera por error, del carácter corporativo de un menor perpetuo, aquellos juristas estaban a punto de crear una genuina corporación unipersonal: el rey menor de edad. Si hubieran continuado en esta línea ilógica, habrían llegado a la creación de algún otro rey que fuera el tutor del ficticio rey menor, y así hasta el infinito. Sin embargo, prevaleció la razón: el tribunal señaló que el rey era «sólo el guardián de la Corona», y todo el argumento relativo a la minoría de edad de la Corona pronto se ausentó de las discusiones jurídicas. De todas formas, es digno de mención cuán fácilmente pudo llegarse a la conclusión de que el rey era una corporación en sí mismo. Ciertamente, «la corporación de la Corona difiere totalmente de todas las demás corporaciones del reino»[221].

En esta encrucijada, deberíamos, quizá, recordar la idea de la continuidad dinástica, que implicaba la descendencia hereditaria de la Corona. El punto de vista dinástico fue mencionado casualmente por Eduardo II en una carta que le escribió a un cardenal poco después de su accesión y antes de su coronación:

---

221 Bacon, *Post-nati*, p. 667.

> Puesto que gobernamos en el reino hereditario de Inglaterra, una cosa debe ser valorada sobre todas las demás con cautela y cuidadosa consideración de qué modo... los derechos... de nuestra Corona y dignidad real pueden ser preservados sin merma[222].

En otras palabras, a través de su exponente individual gobernante, la dinastía como tal era el perpetuo guardián de una perpetua Corona, o, más concretamente, la cabeza perpetua de un cuerpo de guardianes cuyos miembros eran, por aquel entonces, los pares del reino. Tampoco pasó inadvertido el hecho de que en virtud de su continuidad la dinastía difería de las habituales cabezas de corporaciones cuyos cargos no eran hereditarios. Nadie sino el rey tenía derecho a hablar de su poder real y dominios reales «ni de sus *herederos* a todo ello»[223]. En el caso de un cuerpo corporativo normal, se empezaba a ser consciente del término «herederos», y en el siglo XIV los juristas sustituirían correctamente la palabra «herederos» por la de «sucesores»[224], una distinción que le daría posteriormente a Bacon una buena oportunidad para negar completamente la aplicabilidad de paralelismos eclesiástico-corporativos a la Corona.

> Pues ningún hombre puede mostrarme en todas las corporaciones de Inglaterra, sea cual sea su naturaleza, ya estén compuestas de una persona o de muchas, ya sean temporales o eclesiásticas; pues ninguna de ellas le pertenecen a él y a sus herederos, sino que todas le pertenecen a él y a sus sucesores... Porque el rey la tiene para él y sus herederos a modo de un cuerpo natural, y la palabra «sucesor» no es sino superflua; y allí donde se usa, se le coloca después de la palabra «herederos»: el rey, sus herederos y sucesores[225].

Era, ciertamente, la amalgama de la continuidad dinástica del cuerpo natural con la perpetuidad de la Corona como cuerpo político en la persona del rey gobernante lo que justificaba muchas ambigüedades e incongruencias de la teoría política inglesa bajomedieval.

En resumen, nos encontramos inmersos en una maraña de hilos del pensamiento político que se cruzan, se superponen y se contradicen, to-

---

[222] Rymer, *Foedera*, II, p. 2, 21 ss.; Richardson, «Coronation Oath», p. 62, n. 91.

[223] Véase, por ejemplo, el Estatuto de York; Lodge y Thornton, *Documents*, p. 129, núm. 4. A la inversa, a los predecesores del rey se les llamaba sus «ancestros»; véase, por ejemplo, Sayles, *Select Cases* (Selden Society, LVII, 1938) II, p. lxi, n. 1: «Los actos del rey, o de sus antecesores, no deben ser juzgados sin antes consultarle a él». Véase también *Year Books, 17 Edward III* (ed. Pike; Rolls Series, 1901), Introd., pp. l-li.

[224] Tales observaciones fueron hechas por L. O. Pike, en la introducción a su edición de *Year Books, 16 Edward III* (Rolls Series, 1896), I, xliv s., y también lxxxiv s.; cfr. Holdsworth, III, p. 483.

[225] Bacon, *Post-nati*, p. 668.

dos los cuales convergen de alguna forma en el concepto de Corona. La Corona era propietaria de la propiedad fiscal inalienable; la Corona defendía los derechos inalienables «que afectaban a todos»; y las disputas legales que por ello surgían, junto con los casos penales y las acciones en las que estaban involucrados los tribunales eclesiásticos, recibían invariablemente el tratamiento de pleitos de la Corona. La Corona, como personificación de todos los derechos soberanos –dentro y fuera del reino– de todo el cuerpo político, era superior a *todos* sus miembros individuales, incluido el rey, aunque no independiente de ellos. En muchos aspectos, la Corona podía coincidir con el rey como cabeza del cuerpo político, y, desde luego, coincidía con él desde la perspectiva dinástica, puesto que la Corona le era transmitida al rey por derecho hereditario. Sin embargo, al mismo tiempo, la Corona también se presentaba como un compuesto, formado por el rey y aquellos que eran responsables de la preservación de los derechos inalienables de la Corona y del reino. En su estado de perpetua minoridad, la Corona tenía en sí carácter corporativo: con el rey como guardián o tutor, aunque no sólo con él, sino también con ese cuerpo compuesto por el rey y los magnates, quienes integraban, o representaban, la Corona. Había, ciertamente, innumerables aspectos de ese concepto de Corona que se aplicaban, en ese momento de modo inconsciente y con facilidad, a toda clase de capacidades y competencias, y no sería justo culpar a los jueces, a los magnates, o a los propios reyes, por haber fracasado en definir claramente y sin ambigüedades lo que la Corona era. La Corona era entonces, después de todo, un concepto vivo, y debido a su complejidad, comparable con la de la vida misma, resistía todos los esfuerzos que intentaban aprehender su esencia en forma directa: lo que desde un ángulo parecía correcto, parecía equivocado desde otro.

Lo que puede decirse, por utilizar las palabras de Sir Francis Bacon, es que rey y Corona eran «inseparables, aunque distintos»[226]. Otra cosa parece bastante clara: que la Corona era raras veces «personificada», pero muy a menudo «corporizada». La Corona, comparable con el *corpus mysticum,* era y siguió siendo siempre un cuerpo complejo, un cuerpo político que no era independiente ni de su componente real como cabeza, ni de aquellos responsables solidarios del *status coronae* como miembros. Quiénes constituían los miembros era algo que dependía de la ocasión: a veces eran los consejeros, a veces los magnates, y a veces los lores junto con los comunes en el Parlamento. La supervivencia sorprendentemente larga del concepto de gobierno organológico medieval en Inglaterra fue sancionada por la existencia del cuerpo representativo del Parlamento, en el cual el *corpus morale et politicum* del reino realmente vivía y se hacía visible. Es indudable que la Corona estaba siempre presente individual-

[226] *Ibid.*, p. 670.

mente en el rey; pero la Corona también podía convertirse en algo cuasicorporativo *ad hoc*, servir a los propósitos de tributación, jurisdicción, o administración[227], y se hacía corporativamente visible cuando el rey portaba la insignia (como dijo Enrique VIII) «en tiempo de Parlamento, donde nos como cabeza y vosotros como miembros nos hallamos unidos y entretejidos en un cuerpo político».

En cualquier caso, la Corona en la Inglaterra bajomedieval no fue la *persona ficta* en la que se convirtió el «Estado» de la Europa continental desde el siglo XVI en adelante, una personificación por derecho propio que no sólo se hallaba por encima de sus miembros, sino que estaba también divorciada de ellos. Al parecer, este paso no se dio en la Inglaterra medieval. Sin embargo, a pesar de todo, también en Inglaterra entraron en escena rasgos de ficción cuando los juristas Tudor empezaron a distinguir entre el cuerpo natural del rey y su cuerpo político. Y empezaron a identificar a este último, que presentaba todos los rasgos y atributos de un «ángel» u otro ser supranatural, con el «cuerpo político de la Corona»: quizá no totalmente, pero sí en gran parte. Todas estas características de una naturaleza abstracta se originaron enteramente en los derechos romano y canónico, donde servían para caracterizar la corporación unipersonal que habían construido los dos derechos y a la cual describían como *Dignitas*. Los juristas ingleses adoptaron la esencia de este concepto y, mientras que hicieron poco uso del concepto como tal en el sentido de *persona ficta*, adaptaron ingeniosamente todas sus características a las condiciones existentes en Inglaterra, y transfirieron todos sus ingredientes al cargo más eminente, el del rey, y al símbolo de su cargo, la Corona.

3. *Dignitas non moritur*

La idea dinástica garantizaba una continuidad del cuerpo natural del rey o de reyes individuales que actuaban por sucesión hereditaria como «guardianes de la Corona». La perpetuidad de los derechos soberanos de todo el cuerpo político, del cual el rey era la cabeza, se entendía que descansaba en la Corona, por muy difuso que fuese este concepto. Ambos principios –el de la sucesión continua de individuos y el de la perpetuidad corporativa del colectivo– parecen haber coincidido en un tercer concepto sin el cual las especulaciones sobre los «dos cuerpos» del rey serían prácticamente incomprensibles: la *Dignitas*.

Como se recordará, desde el siglo XII se extendió la costumbre de hacer hincapié en una serie de mandamientos de inhibitorias (especialmente aquellos relacionados con los tribunales eclesiásticos, pero también con otros) por los que se establecía que ciertos casos legales le pertenecían *ad*

[227] Cfr. Post, «Quod omnes tangit», p. 223, nn. 107 ss.

coronam et dignitatem regis[228]. Además, los reyes eran acusados muy frecuentemente –pensemos en Eduardo II o en Ricardo II– de haber manchado y perjudicado a la Corona y a la dignidad real y a sus herederos reyes de Inglaterra»[229]. Sería un error, sin embargo, el entender la palabra dignidad sólo en un sentido moral o ético, esto es, como algo contrario a una conducta «indigna», aunque esta connotación tampoco estaba ausente. De la misma manera, también sería un error suponer que los términos Corona y dignidad eran colindantes e intercambiables, o simplemente redundantes, aunque muy frecuentemente carecían de significado preciso y se aplicaban despreocupadamente de modo confuso. La Corona, como hemos intentado explicar, era algo que venía especialmente referido a la soberanía de todo el cuerpo colectivo del reino, de modo que la preservación de la integridad de la Corona era un asunto «que afecta a todos». Sin embargo, la dignidad difería de la Corona. Hacía referencia, principalmente, a la singularidad del cargo real, a la soberanía investida en el rey por el pueblo, y que descansaba individualmente sólo en el rey. Esto, sin lugar a dudas, no implicaba que la dignidad real fuera algo que afectase sólo al rey y no a todos. Puesto que la dignidad del rey, junto con sus prerrogativas reales, tenía que preservarse y respetarse en función del reino entero, también la dignidad era de una naturaleza pública y no meramente privada. Era un asunto poco privado, como el *officium regis*, con el que coincidía en gran medida.

El *Officium* y la *Dignitas*, sin embargo, no eran tampoco exactamente la misma cosa, y la distinción entre ambos conceptos a veces acarreaba problemas. Los juristas –por ejemplo, Bartolo o Baldo– señalaron muy acertadamente que una persona podía tener la dignidad de un senador o procónsul, o de un *superillustris, illustris, spectabilis,* o *clasissimus*, y sin embargo no ocupar ningún cargo. Por ello, Bartolo mantenía que, hablando con propiedad, debería decirse «que el cargo en sí no era una dignidad, pero tenía aneja una dignidad *(habet dignitatem ennexam)*»[230]. A pesar de lo correcto de estas distinciones, los juristas en general todavía tuvieron que recurrir a la terminología que la Iglesia y el derecho canónico venían desarrollando al menos desde el siglo XIII. Pues, según el uso canónico, fue la *Dignitas* más que el *Officium*, hasta donde pudieran distinguirse estos conceptos[231],

[228] Véase lo dicho anteriormente, nn. 107 ss.

[229] Véase, por ejemplo, *Rot. Parl.*, III, p. 360, que trata sobre la anulación (en 1397) del juicio contra los Despenser, que se decía habían sido «emblemissement *et prejudice de sa corone* et sa dignitee royale et de ses heires roys d'Engleterre». Véase Hartung, «Krone», pp. 17 ss.; véase también p. 18, n. 4.

[230] Bartolo, al *C.* 12, 1 rubr., n. 38, fol. 53v: «proprie enim loquendo aliud est officium, aliud dignitas», e *ibid.*, n. 44: «vere enim officium ipsum non est dignitas, sed habet dignitatem annexam». Baldo, al *C.* 8 X 1, 2, n. 9, *In Decretales*, fol. 19: «Dignitas est in habendo officium et in illud exequendo. Et nota quod de iure civili sunt quatuor dignitates tantum proprie loquendo, scilicet superillustris, illustris», etc.

[231] Los canonistas, parece ser, sabían distinguir entre *officium* y *dignitas;* véase, por ejemplo, Johannes Andreae, al *C.* 28 X 3, 5, n. 13, *Novella*, fol. 35: «Sciendum est quod dignitas et persona-

la que se convirtió en el objeto de aquellas especulaciones jurídicas de las que finalmente surgiría la *Dignitas* como entidad corporativa.

Phoenix

La teoría canónica, como solía ocurrir, alcanzó su pleno desarrollo a raíz de un caso particular muy concreto. Bajo el pontificado del papa Alejandro III, los abades de Leicester y Winchester servían como jueces delegados. Cuando el de Winchester murió, el de Leicester esperó a que fuera elegido un nuevo abad, y después reanudó su trabajo con el sucesor, el nuevo abad de Winchester. El papa aprobó esta sustitución pues, como explicaba, el poder de juez delegado le había sido conferido originariamente a *El abad de Winchester,* mencionándose solamente el nombre del lugar, sin hacer mención de ningún nombre individual; por ello, la comisión pasaba automáticamente al nuevo abad, el sucesor de Winchester[232]. Aunque es posible que esta práctica, en sí, llevase mucho tiempo realizándose, fue el papa Alejandro III –un eminente jurista– quien la racionalizó, y formuló un principio jurídico al respecto, cuyas implicaciones los jurisperitos asumieron y desarrollaron rápidamente. El autor de un *Ordo iudiciarius,* una obra de procedimiento canónico de principios del siglo XIII, recalcaba la diferencia entre una delegación hecha con mención de un nombre propio y otra que lo omitía; esto es, en lenguaje técnico, la diferencia entre una delegación *facta personae* y una *facta dignitati*[233]. Al mismo tiempo, un canonista llamado Dámaso (h. 1215) escribía en una glosa a la decretal del papa Alejandro III la decisiva frase de: *Dignitas nunquam perit,* «La Dignidad nunca perece, mientras que los individuos mueren todos los días»[234]. Cuando esta decretal –conocida como *Quoniam abbas–* se incluyó en el *Liber Extra* de Gregorio IX, recibió un sucinto encabezamiento: «Una delegación hecha a la dignidad, sin expresión del nombre propio, pasa al sucesor»[235]. Finalmente, la

tus et officium videntur synonima». La cita viene de Inocencio IV, *Apparatus,* en la misma decretal, nn. 6-7 (Lyon, 1578), fol. 237, donde hace cierta restricción en relación con *personatus,* «quia *personae* ecclesiarum dicuntur in Anglia, quae praesunt ecclesiis» (es decir, *párrocos*). Sobre la vinculación de «parson-person» con la corporación unipersonal, véase Maitland, *Sel. Essays,* p. 87.

232 Véase c. 14 X 1, 29, ed. Friedberg, II, p. 162: «... quia sub expressis nominibus locorum et non personarum commissio literarum a nobis emanavit».

233 [Dámaso], *De ordine judiciario,* c. 42, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Gotinga, 1841), p. 84: «Item de persona ad personam, puta, si scribatur abbati Sancti Proculi, nomine proprio non expresso, extenditur ad eius successorem» (véase también c. 43). Gierke, *Gen. R.,* III, p. 271, n. 73; consúltese, además, Kuttner, *Repertorium,* p. 428, n. 3, quien (junto con Kantorowicz) duda que Dámaso fuera el autor del *Ordo iudiciarius,* a pesar de que fuera escrito hacia 1215.

234 Dámaso, al c. 14 X 1, 29 (Gierke, *loc. cit.,* menciona la frase): «... quia dignitas numquam perit, individua vero quotidie pereunt».

235 Friedberg, II. p. 162: «Delegatio facta dignitati non expresso nomine proprio transit ad successorem».

Glossa ordinaria, escrita hacia 1245 por Bernardo de Parma, al parafrasear este encabezamiento explicaba la práctica existente: «... pues el predecesor y el sucesor se entienden como una sola persona, puesto que la dignidad no muere»[236]. La ficción de la identidad de las personas del predecesor y el sucesor había sido formulada en aquella época también por el papa Inocencio IV en su *Apparatus* a las Decretales, y permaneció como frase de repertorio de los glosadores y de los posglosadores de las generaciones venideras[237].

Dignitas non moritur, «la dignidad no muere»: éste era, desde luego, un principio que no sólo se refería al designado, sino también al dignatario que hacía la designación. Pues el soberano que delegaba, el papa, podía asimismo hacer la delegación de dos maneras: podía hacerla proceder bien de su persona, en cuyo caso finalizaría con la muerte del papa, o bien de la dignidad de la Santa Sede, en cuyo caso vincularía también al papa sucesor, *quia Sedes ipsa non moritur*, «pues esta [Santa] Sede no muere». Esta máxima –aunque ya era bastante conocida– adquirió autoridad a través del papa Bonifacio VIII, porque la incluyó en una decretal de su *Liber Sextus* que decía que un beneficio otorgado a un prelado por la Santa Sede, a no ser que fuera revocado, «duraría a perpetuidad, porque la Santa Sede no muere»[238]. En este caso, es la perpetuidad de la dignidad de la Santa Sede la que hace necesaria la renovación de las concesiones, porque, como decía el glosador del *Liber Sextus*, «el beneficiario del papado o de la dignidad es susceptible de morir, pero el *papatus*, *dignitas*, o *imperium* por siempre son»[239].

Una vez establecido el principio de que una dignidad nunca muere, los juristas no podían pasar por alto el hecho de que había una serie de similitudes entre la *Dignitae quae non moritur* y una corporación, una *universitas quae non moritur*. A través de la unidad ficticia de los predecesores con los sucesores potenciales, todos los cuales se hallaban presentes e

---

[236] *Glos. ord.*, al c. 14 X 1, 29, v. *substitutum:* «... quia [praedecessor et successor] pro una persona intelliguntur: quia dignitas non moritur».

[237] Inocencio, *Apparatus*, al c. 28 X 1, 6, n. 5, fol. 39, hace alusión al *Quoniam abbas* cuando dice: «finguntur enim eaedem personae cum praedecessoribus (excluye a los canónigos que fueran sustituidos, ya que éstos no sucedían a una dignidad)». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 272, n. 77; véase *supra*, cap. VI, n. 97.

[238] Véase c. 5 VI, 1, 3, Friedberg, II, p. 939: «Tunc enim, quia sedes ipsa non moritur, durabit [beneplacitum] perpetuo, nisi a successore fuerit revocata [sc. Gratia]».

[239] Johannes Andreae, *Novella*, al c. 5 VI 1, 3, n. 5 (frase citada por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73): «tenens papatum vel dignitatem est corruptibilis, papatus tamen, dignitas vel imperium semper est». Véase también la *Glos. ord.* (Johannes Andreae), a esta decretal, vv. *Apostolice sedis* y *non moritur*. Por supuesto, toda esta doctrina alejaba más, si cabe, al funcionario del puesto que ocupaba, y el tribunal imperial era consciente de las ventajas que ofrecía la decretal *Quoniam abbas* en relación con la propaganda antipapal. No cabe duda de que las palabras «non in contemptu papalis officii vel apostolice dignitatis... set persone prevaricationem arguimus», las escribió (es de suponer) Pedro de Vinea en relación a esta decretal. Véase B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), p. 87, n. 4, autor que, en general, hace hincapié en la competencia de Pedro de Vinea sobre el derecho canónico.

incorporados en el actual ocupante de la dignidad, los juristas construyeron una *persona ficta*, una «corporación por sucesión» compuesta por todos aquellos que habían sido investidos sucesivamente de esta particular dignidad; una ficción que nos recuerda a las brujas del *Macbeth* de Shakespeare (IV, 1, 112 ss.), cuando conjuran esa procesión fantasmagórica y extraña de los reyes predecesores de Macbeth, el último de los cuales porta el «espejo» que muestra la larga fila de sucesores. En cualquier caso, a través de esta ficción se llegaba a la pluralidad de personas necesaria para constituir una corporación; una pluralidad que no se extendía en un espacio dado, sino que estaba determinada exclusivamente por el tiempo[240]. Ésta fue, sin lugar a dudas, la teoría que prevaleció hasta principios de la Edad Moderna[241].

Quizá sería una reflexión filosófica posterior la que revelaría un aspecto no menos profundo de la naturaleza de esta corporación por sucesión. En su comentario a la decretal *Quoniam abbas*, Bernardo de Parma, autor de la Glosa ordinaria, introdujo ingeniosamente, o simplemente tomó prestada, una metáfora que resulta al mismo tiempo curiosa y sorprendente. Dijo que una dignidad –como, por ejemplo, el abad de Winchester– no era el nombre propio de una persona, sino que solamente la singularizaba; designaba «una singularidad, como el *Phoenix*, y [era] asimismo un apelativo»[242]. Este paralelismo entre la dignidad y el ave fabulosa de los mitos clásicos y cristianos puede parecernos algo abstrusa; sin embargo, glosadores posteriores, como Johannes Andreae y Baldo, no sólo aceptaron este símil, sino que sacaron de él brillantes conclusiones.

---

240 Véase *supra*, pp. 315 ss. Véase *infra*, n. 241. Sobre la coronación por sucesión, consúltese Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 271 ss. El Dr. R. Walzer, en Oxford, amablemente llamó mi atención sobre un pasaje del *Estado Modelo* de Al-Fārābī, donde se expresan ideas bastante similares: «Los reyes del Estado excelente, que se suceden en distintos momentos, uno tras otro, son todos como una única alma (!), es como si fueran un solo rey, que continúa intacto todo el tiempo». Véase Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traducción de R. P. Jaussen, Youssef Karam y J. Chlala (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale: Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX [El Cairo, 1949]), p. 87. La idea del autor árabe podría calificarse como un monopsiquismo: si todos los reyes son excelentes en la misma medida, una individualización no tiene objeto, ya que todos ellos constituyen un solo monarca; y esto es cierto no sólo dentro de la dimensión del tiempo –es decir, aplicable a los sucesivos reyes que existen en distintas épocas–, sino también dentro de la dimensión del espacio, con lo cual se aplica a todos los monarcas excelentes que reinen en distintos lugares al mismo tiempo. Sin embargo, en el caso de *Dignitas*, el elemento cualitativo de unión está presente en la propia *Dignitas* y no en los ocupantes individuales del cargo, que son «dignatarios» con independencia de sus méritos personales. Por otra parte, sería problemático identificar incondicionalmente a la *Dignitas* con el alma. De todas formas, la analogía es lo suficientemente interesante como para ser mencionada aquí.

241 Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 30, donde aparece la definición (n. 32): «universitas... ratione plurium de futuro saltem».

242 Véase *Glos. ord.*, al c. 14 X 1, 29, v. *substitutum:* [hoc nomen: abbas talis loci] non est proprium nomen, sed singulare, ut phoenix, et appellativum similiter». Naturalmente, es posible que Bernardo de Parma hubiera copiado la metáfora de algún otro autor, pero fue él, después de todo, quien la incorporó a la Glosa ordinaria haciendo, por tanto, viable su divulgación.

Hay que recordar que el ave mítica era realmente una criatura extraordinaria: sólo existía un Fénix vivo en un tiempo dado, que, después de haber vivido su ciclo de muchos años –quinientos o más–, incendiaba su nido, aventando el fuego con sus alas, y perecía entre llamas, mientras que de las incandescentes cenizas surgía el nuevo Fénix[243]. La tradición popular sobre este pájaro, en muchos aspectos contradictoria, no nos interesa aquí. En el arte pagano, al igual que en el cristiano, el fénix generalmente representaba la idea de inmortalidad, de la *perpetuitas* y del *aevum* (αἰών)[244]. Esta «ave sagrada», sin embargo, también representaba la virginidad[245] y servía, además, como símbolo de la resurrección de Cristo y de los cristianos en general[246]. Johannes Andreae aludía a la resurrección de este tema en su larga glosa sobre el Fénix[247], pero se trataba solamente de un tema la-

---

[243] La bibliografía moderna sobre el Fénix, tema tratado de modo insuficiente por H. Leclercq, «Phénix», *DACL*, XIV: 1 (1939), pp. 682-691, es muy abundante. Véase la tesis de M. Cletus Fitzpatrick, *Lactantii De Ave Phoenice* (University of Pennsylvania thesis, Filadelfia, 1933), respaldada por una buena bibliografía; consúltese también E. Rapisarda, *L'Ave Fenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi de letteratura cristiana antica, 4, 1946), p. 10, n. 1. El estudio más importante es el de J. Hubaux y M. Leroy, *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liege, LXXXII [Lieja y París, 1939]), donde reproducen muchos textos importantes; para algunos comentarios de valor sobre dicho estudio, véase A.-J. Festugière, «Le symbole du Phénix et le mysticism hermétique», *Monuments Piot* XXXVIII (1941), pp. 147-151; consúltese, además, P. Perdrizet, «La tunique liturgique historiée de Saqqara», *Mon. Piot* XXXIV (1934), pp. 110 ss., sobre la representación de un Fénix en una prenda litúrgica. Véase, además, J. Lassus, «La mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche», *Mon. Piot* XXXVI (1936), pp. 81-122; también C.-M. Edsman, *Ignis divinus* (Lund, 1949), pp. 178-203, y H. Stern, *Le calendrier de 354* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, LV [París, 1953]), pp. 146 ss. Para la Alta Edad Media, véase Burdach, *Rienzo*, pp. 83 ss., y *passim*.

[244] Hubaux-Leroy, pp. 38 ss.; Stern, 145 ss.; Festugière, 149 ss.

[245] Véase más adelante, nn. 251 ss. El pájaro virginal se convirtió convenientemente en un emblema de Isabel, la reina virgen; consúltese Yates, «Queen Elisabeth as Astraea», pp. 37, 55 ss., 62, 74, 79, junto con las anotaciones 17g, 18b. Por supuesto, la virginidad no era lo único que el Fénix representaba en el simbolismo del estado isabelino; el pájaro también constituía un dechado de realeza debido a su carácter único o singularidad, y ya a comienzos del siglo XVI se utilizaba como emblema real por más de una razón; véase, por ejemplo, H. Green, *Shakespeare and the Emblem Writers*, pp. 380 ss.

[246] Ésta era, naturalmente, la interpretación tipo que le daban los autores cristianos; véase Fitzpatrick, pp. 24 ss., n. 67; véase también Lassus, pp. 108 ss., y otros autores. Como es de suponer, la obra *Physiologus*, c. IX, tuvo gran influencia: «Est aliud volatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in evangelio suo: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (Jn 10, 18)». Consúltese *Physiologus latinus*, ed. F. J. Carmody (París, 1939), pp. 20 ss.; también a Hubaux-Leroy, pp. xxxii ss., esp. xxxv: Φοίνιξ... τὴν τοῦ Κυρίου τριήμερον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν ὑπογράφων. Véase, además, la nota siguiente.

[247] Johannes Andreae, al c. 14 X 1, 29, nn. 30 ss., *Novella*, fols. 206v-207: «[et ibi, Phenix] fertur esse avis ex qua mortua nascitur alia, et non invenitur nisi una ». A continuación reproduce la narración de San Ambrosio, *Hexaemeron*, V, 23, *PL*, XIV, p. 253, y dice: «et ex hoc invehit ibi Ambrosius contra illos, qui non credunt resurrectionem». Sigue la historia de santa Cecilia, quien «ad exemplum phenicis convertit beatum Maximum et eo postmodum decollato pro fide, in eius tumulo fecit sculpi phenicem, cuius exemplo animatus Christianus fieri et Christi martyr esse promeruit». Cfr. *Vita et martyrium S. Caeciliae*, c. 21, ed. L. Surius, *Historiae seu vitae Sanctorum* (Turín, 1879), XI (*Nov.* 22), p. 651; también P. Aringhi, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651), II, p. 451. Seguidamente, pasa a tratar a san Isidoro de Sevilla, *Ethymol.*, XII, p. 7. 22, y pone fin a su larga glosa con el relato de la aparición de un Fénix en tiempos de san

teral; pues, desde la perspectiva jurídica, la singularidad y unicidad del ave eran de la mayor importancia. En cualquier caso, cuando Baldo resumió los argumentos relativos a la decretal *Quoniam abbas*, se sirvió de este aspecto del símbolo, que le permitía llegar a la conclusión filosóficamente correcta de que: «El Fénix es un ave única y singularísima, en la cual la especie entera *(genus)* se conserva en lo individual»[248]. Evidentemente, Baldo tenía *in mente* una analogía muy clara. Para él, el fénix representaba uno de esos casos raros en los cuales el individuo era a la vez toda la especie existente, coincidiendo verdaderamente de este modo especie e individuo. La especie era, desde luego, inmortal, y el individuo mortal. El ave imaginaria[249] evidenciaba, por tanto, una dualidad: era a la vez Fénix y la especie del Fénix, mortal como individuo, aunque también inmortal por ser la especie entera. Era simultáneamente individual y colectiva, porque la especie sólo producía un espécimen cada vez.

Este extraño dualismo ornitológico no había pasado inadvertido para los mitógrafos paganos y cristianos. Por el contrario, nunca dejaban de comentarlo. Concebían al Fénix, puesto que se engendraba a sí mismo, como un ἀρρετόθηλυς, una criatura que tenía dos sexos: un hermafrodita[250]. Lactancio le llamó «hembra o macho, o ninguno, o ambos», pues el Fénix no entraba en pactos con Venus: se engendraba a sí mismo a través de su muerte.

> Es hijo de sí mismo, su propio padre y su propio heredero.
> Es su propia nodriza, y siempre su propio hijo adoptivo.
> Es él mismo, aunque no sí mismo, quien es lo mismo, aunque no lo es[251].

Pedro, bajo el reinado del emperador Claudio, una historia que posiblemente tenga sus orígenes más antiguos en Tácito, *Ann.*, VI, p. 28. A esta lista de autoridades, Baldo añade a continuación a Séneca, *Epist.*, XLII, p. 1, y a san Alberto Magno, *De proprietatibus rerum*, XII, p. 15.

[248] Baldo, al c. 14 X 1, 29, n. 3, *In Decretales*, fol. 107, cita la Glosa (véase *supra*, n. 242) y añade: «Est autem phoenix avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo».

[249] El que Baldo creyera o no en la existencia del ave no es de gran importancia, ya que tanto él como los demás juristas la empleaban meramente como metáfora. Federico II, de hecho, se negaba a creer en la historia del Fénix tal como la narraba Plinio (cfr. su *De arte venandi*, II, c. 2, trad. de C. A. Wood y F. M. Fyfe, *The Art of Falconry* [Stanford University, California, 1943], p. 109), y, sin embargo, fue éste uno de los primeros príncipes medievales en ser comparado con este pájaro único; véase Nicolás de Bari, ed. Kloos, en *DA*, XI, p. 170, § 5: «Magnus est dignitate honoris... Ipse est sol in firmamento mundi... Ipse est cui flectitur omne genu... Unus est et secundum non habet, fenix pulcherrima pennis aureis decorata».

[250] Festugière, en *Mon. Piot* XXXVIII, pp. 148 ss.; Hubaux-Leroy, p. 7, 12 s. Véase *supra*, cap. I, n. 8.

[251] Lactancio, *Carmen de ave Phoenice*, pp. 163 ss.:

> Femina seu mas sit seu neutrum seu it utrumque,
> Felix quae Veneris foedera nulla colit...
> Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,
> Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi.
> Est eadem sed non eadem, quae est ipsa nec ipsa est...

El texto es el que revisó Hubaux-Leroy, p. XV, y que difiere, en algunas partes, de la edición de Samuel Brandt, en *CSEL* XXVII (1893), pp. 146 ss.

Claudiano describió el ave en términos similares: el surgimiento del Fénix recién nacido de las cenizas no tenía su origen ni en la concepción ni en el semen; él es su propio padre y su propio hijo y nadie le crea: «Él, que era padre, surge ahora como hijo, y se sucede como si fuera uno nuevo...». Claudiano hace hincapié en la «vida geminada» *(gemina vita)* del Fénix, separada únicamente por la pira, pero alega que la frontera entre esas dos vidas apenas es perceptible: *O felix heresque tui,* «¡Oh, feliz ser y heredero de ti mismo!»[252]. El hecho de que el ave fuera siempre la misma y «heredera de su propio cuerpo» lo señaló una tercera vez san Ambrosio[253]. Por otro lado, Tertuliano comentó que el día de la muerte del Fénix también era el de su nacimiento, «otro, y sin embargo el mismo»[254]. Finalmente, esta coincidencia entre la muerte y el nacimiento fue también subrayada por Zenón de Verona, quien añadió, a su vez, que el Fénix era «su propio género, su propio fin, su propio principio»[255]. Pero Ovidio ya había dicho que mientras que «otros pájaros se originan de otros de su género», hay uno, el Fénix, que se renueva y se reinsemina a sí mismo[256].

Los antiguos mitógrafos y apologistas reconocían que uno de los caracteres esenciales del Fénix era alguna suerte de dualidad; pero cuando se extendían en el tema de esta dualidad pensaban principalmente en el carácter andrógino del ave, y este concepto se apoyaba, a su vez, en las doctrinas órficas y herméticas: asociaciones interesantes en sí mismas, aunque apenas pertinentes para nuestro tema[257]. Reviste importancia, sin embargo, comprender cómo los juristas medievales resucitaron, por así decirlo, las doctrinas del misticismo antiguo a través de su teoría de fic-

---

[252] Claudiano, *Phoenix,* pp. 23 ss., 69 ss., 101, ed. Hubaux-Leroy, xxi ss.:

Hic neque concepto fetu nec semine surgit,
Sed pater est prolesque sui nulloque creante...
Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem
Succeditque novus: geminae confinia vitae
Exiguo medius discrimine separat ignis...
O felix heresque tui...

[253] San Ambrosio, *Expositio in Ps. CXVIII,* c. 13 ed. Petschenig (CSEL, LXII), p. 428, 19: «... et sui heres corporis et cineris sui factus».

[254] Tertuliano, *De resurrectione carnis,* p. 13, *PL,* II, 875B: «semetipsum lubenter funerans renovat, natali fine decedens atque succedens; iterum phoenix, ut iam nemo; iterum ipse, qui non iam, alius idem».

[255] Zenón de Verona, *Tract.,* I, 16, 9, *PL,* XI, 381AB: «ipsa [avis] est sibi uterque sexus... ipsa genus, ipsa finis, ipsa principium... mors natalicius dies... non alia, sed quamvis melior alia, tamen prior ipsa». Conviene recordar que el *Natalicium* de los santos y mártires era el *día de su* muerte, y no el de su nacimiento natural.

[256] Ovidio, *Metam.,* XV, 391 ss.:

Haec tamen ex aliis generis primordia ducunt:
Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales...

[257] Véase Festugière, *op. cit.,* pp. 149 ss., para *αὐτόγονος, αὐτοπάτωρ,* y otros epítetos; también para el *aevum* representado por el Fénix.

ción especulativa, y cómo hicieron útiles y aplicables para el pensamiento jurídico los rasgos que la tradición popular le atribuía al fabuloso Fénix.

Si el Fénix era, según Lactancio, Claudiano y san Ambrosio, «heredero de sí mismo», sería conveniente recordar la importancia que el Derecho de sucesiones tuvo para las doctrinas corporativistas en general. Debemos recordar, en primer lugar, la glosa a las *Instituciones:* «Padre e hijo son uno según la ficción del derecho»[258]. Pero también había otros pasajes que sugerían la unidad de padre e hijo. Cuando Federico II, en una cédula relativa a su hijo Conrado, dijo que «por el beneficio de la gracia innata [el hijo] se considera una persona [con el padre]»[259], debía tener *in mente* –él o el secretario responsable– el pasaje del *Código* de Justiniano donde se afirma que «se entiende que el padre y el hijo son casi la misma persona por naturaleza»[260]. Además, había una observación similar en el *Decretum*[261]. En estos casos, la ficción del derecho venía sustentada por los filósofos –Aristóteles y, en su primera época, santo Tomás–, según cuyas doctrinas biogenéticas, la «forma» (εἶδος) del progenitor y el engendrado eran la misma debido al poder activo de la semilla, que provenía del alma del padre y se imprimía sobre el hijo[262]. Estas doctrinas jurídicas y filosóficas se combinaron con otros argumentos que, se suponía, probaban que el hijo primogénito de un rey era el igual de su padre gobernante en mayor medida que otros hijos, porque, mientras su padre vivía, era uno con él en la real dignidad. Una vez más, los juristas podían citar el *Decretum*, donde el hijo del rey era llamado *rex iuvenis*[263],

258 *Glos. ord.*, a *Inst.*, 3, 1, 3, v. *quasi;* véase lo dicho anteriormente, n. 78. Cfr. G. Bortolucci, «La *Hereditas* come *Universitas:* Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto», *Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano,* Sección Roma, I (Pavía, 1934), pp. 431-448, que resume la documentación legal y demuestra, con gran sorpresa para el lector, que la teoría, en el último análisis, proviene de Platón y los filósofos griegos en general.

259 Böhmer, *Acta imperii selecta,* I, 265, núm. 301 (*a.* 1233): «... [pure dilectionis obtentu] qua pater filium, sicut innate beneficio gratie una persona censetur...». Para una discusión más completa de esta teoría y su aplicación bajo el reinado de Federico II, especialmente en relación con la saga de los káiser, véase mi ensayo «Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage», *DA* XIII (1957), pp. 115-150.

260 *C.* 6, 26, 11: «Natura pater et filius edem esse persona pene intelliguntur». Los juristas también solían hacer referencia a la *Glos. ord.*, al *D.* 50, 16, 220, v. *Quam filii:* «... plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est?... nam cum quaelibet res conservationem sui desideret, et videat pater suam naturam in filio conservari...». Y, además, al *D.* 28, 2, 11: «[heredes] etiam vivo patre quodammodo domini existimantur» (texto al que, por ejemplo, Pedro de Ancharano, *Consilia,* LXXXII, n. 2, fol. 40, hizo alusión).

261 Véase c. 8, C. I, q. 4, ed. Friedberg, I, p. 419: «... unus erat cum illo», idea que los canonistas posteriores repetían a menudo; véase, por ejemplo, *Glos. ord.*, en *Extravag. Joannis XXII,* III ("Execrabilis"), v. *sublimitatem eorum:* «... cum eadem persona fingatur esse [pater et filius]».

262 Cfr. Lesky, *Zeugungs- und Vererbungslehren* (véase *supra,* n. 61), p. 139, cfr. pp. 134 ss., 143 ss., 148 ss.; A. Mitterer, «Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart», *ZfKT* LVII (1933), pp. 491-556, especialmente la p. 515 («omne agens agit simile sibi»). Véase también lo dicho anteriormente, n. 258.

263 Véase c. 42, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, p. 983; consúltese, además, Andrés de Isernia, *Usus feud.*, praelud., n. 33, fol 4v: «Filius talium regum dicitur rex etiam vivo patre» (en referen-

y donde se enumeraban las prerrogativas del primogénito; por ejemplo, el privilegio de sentarse a la derecha del padre[264]. Un ardiente defensor de la primogenitura, como Jean de Terre Rouge, podía, así, demostrar que entre un primogénito *(primogenitus)* y un unigénito *(unigenitus)* apenas había, a veces, diferencias y que el que se sentaba a la derecha del padre era «uno y el mismo en especie y naturaleza»[265]. En otras palabras, pudo casi llegar a elaborar una teología de la primogenitura utilizando los argumentos de Aristóteles y santo Tomás, el *Código*, las *Instituciones* y el *Decretum, y haciendo* también referencia a la decretal de Alejandro III *Quoniam abbas*, que se había convertido en piedra angular de la doctrina de la unicidad de predecesor y sucesor en relación con la dignidad[266].

La tradición popular del Fénix se acoplaba con facilidad a toda esta construcción, puesto que casi siempre hacía hincapié en la identidad personal del Fénix muerto con su sucesor vivo; y otras máximas jurídicas populares afianzaron esta comparación. *Mortuus aperit oculos viventis*, «El muerto abre los ojos del vivo», decía un proverbio que Baldo citaba para demostrar que una persona no nacida libre podía adquirir la libertad a la muerte de su señor[267], y el proverbio fue citado posteriormente –con referencia a Baldo– por un jurista francés, André Tiraqueau, en aras de dilucidar la famosa máxima del derecho francés de sucesiones, *Le mort*

---

cia al *Decretum*). Alberico de Rosate, al *D.* 28, 2, 11, n. 2, fol. 101ᵛ, también hace alusión al *Decretum* («propter... spem succedendi filius Regis dicitur Rex, et sic de aliis dignitatibus»), pero al mismo tiempo señala que, aunque los hijos sean «domini rerum patris... non tamen possunt alienare nec de eis aliquid facere invito patre».

264 *Glos. ord.*, al c. 8, C. VII, q. 1, v. *primatus:* «ius ergo primogeniturae (ut dicunt [cfr. Dt 21, 17]) est dignitas talis: quia primogeniti prae aliis in festis sacrificia offerebant, et quod sedebant ad dexteram patris et quia cibos duplicatos recipiebant».

265 Terre Rouge, Tract, I, art. 2, conclusión 10, p. 40, dice que Lucas (2, 7) llamaba a Cristo el *primogenitus* «et tamen nullus fuit inde genitus», mientras que Salomón (Pr 4, 3) se nombraba a sí mismo *unigenitus*, aunque tenía un hermano mayor que, sin embargo, murió (II R 12, 15-24). Véase, además, *ibid.*, conclusión 1, p. 35: «... quod pater et filius, licet distinguantur, supposito tamen unum idem sunt specie et natura nedum communi (quia uterque homo est), sed etiam in natura particulari patris...». Cfr. conclusión 2: «Filiatio enim nihil aliud est, quam illa identitas particularis naturae praesens penetrans in filium [referencia al *D.* 50, 16, 220, v. *Quam filii;* véase *supra*, n. 260] ... Et pro hac consuetudine facit dictum Apostoli: "Si filius, ergo heres" [Ro 8, 17; Gl 4, 7)]». Cfr. conclusión 3: «... quod filius vivente patre est secundum naturam dominus cum patre rerum patris. Probatur conclusio: nam ex quo... est eiusdem naturae cum patre, et idem cum patre vivente: ergo dominus cum patre... Pro hac conclusione facit etiam quod scribitur in Evangelio: "Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt" [Jn 16, 15]... Et Lc 15 [, 31]: "Fili tu semper mecum es: scilicet per identitatem paternae naturae. Et omnia mea tua sunt..."». Cfr. p. 39 (concl. 4): «... sedere autem a dextris patris, nihil aliud est, secundum Augustinum, quam conregnare patri: sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando...». La cita de san Agustín a la que se hace alusión debe ser una interpretación del Salmo 109, aunque no aparece en el *Enarratio in Ps. CIX.*

266 Sobre la remisión de Terre Rouge a la *Quoniam abbas*, véase conclusión 2, p. 25; en cuanto a sus referencias a Aristóteles y santo Tomás, véase conclusión 1, y *supra*, n. 61; los pasajes legales, naturalmente, se citan una y otra vez.

267 Baldo, al *C.* 7, 15, 3, n. 2, fol. 12.

saisit le vif, «El muerto se apodera [en relación con la herencia] del vivo»[268]. Así, y con bastante acierto, el sucesor del trono francés era llamado ocasionalmente *Le petit Phénix*[269].

En cualquier caso, la metáfora del Fénix resultaba adecuada para ilustrar la naturaleza de la *Dignitas quae non moritur:* la *Dignitas* del abad, obispo, papa o rey aparecía como una *species* a semejanza de la del Fénix, que coincidía con la del individuo porque solamente reproducía una individuación en un momento dado, el beneficiario del cargo. Además, el Fénix era, por así decirlo, una corporación uniindividual «natural» y, por tanto, surgía de las brasas de la metáfora del Fénix el prototipo de ese espectro llamado «Corporación unipersonal», que representaba simultáneamente a la especie inmortal y a la individuación mortal, al *corpus politicum* colectivo y al *corpus naturale* individual. Lo que ha dicho Maitland sobre los orígenes de esta ficción del derecho inglés –su conexión con el pastor de la Iglesia, el patrón, y la *Eigenkirche*– sigue siendo válido[270]. Observamos, sin embargo, que también otros factores –más filosóficos que prácticos– merecen ser considerados. La metáfora del Fénix de los juristas italianos quizá nos permite comprender mejor, por tratarse de un esquema diferente, la naturaleza de ese extraño «Cuerpo corporativo» que nunca muere, nunca es menor de edad, nunca es viejo, nunca se encuentra enfermo y que no tiene sexo[271], pareciéndose por todo ello a «los santos espíritus y ángeles»[272]. Un esquema mental que funcionaba con nociones como la androginia y la autorreproducción podía también atribuirle características similares al Fénix: la tradición rabínica, por ejemplo, le atribuía al ave la inmortalidad porque se había negado a compartir el pecado de Eva de probar la fruta prohibida y, por tanto, todavía conservaba su estado paradisíaco de inocencia; cierta-

---

268 André Tiraqueau (Tiraquella), *Le mort saisit le vif*, decl. 3 (en Tiraquella, *Tractatus varii*, Fráncfort, 1574), IV, p. 70. Tiraqueau también menciona la unidad de padre e hijo; véase, por ejemplo, *De iure primogenitorum*, q. 40, n. 31, vol. I, p. 453: «patrem et filium censeri unam et eandem personam etc.». Niega, sin embargo, que la máxima *Le mort saisit le vif* (véase más adelante, n. 319) se aplique a *successio ... nomine dignitatis; ibid.*, declar. V, 73.

269 Cfr. A. Valladier, *Parennes royales* (París, 1611), p. 15, refiriéndose al hijo de Enrique IV, es decir, a Luis XIII. Debo la inclusión de esta cita al Dr. Ralph E. Giesey, que, amablemente, me la mencionó.

270 Véase Maitland, *Sel. Essays*, p. 73 ss., sobre el párroco como principio de la corporación unipersonal; véase también, más adelante, n. 308. De hecho, Johannes Andreae menciona como una peculiaridad inglesa el que a los curas de parroquia se les llamase «personas»; cfr. *Novella*, al *C.* 28 X 3, 5, n. 13, fol. 35 (cfr. *supra*, n. 231), donde el autor discute la sinonimia entre *dignitas* y *personatus: «fere* ideo dictum est, quid in Anglia rectores parochialium dicuntur personae» (con una remisión al *C.* 6 X 3, 7, ed. Friedberg, II, p. 485). Esto no es un juego de palabras («parson-person»), ya que *parson*, párroco, de hecho, proviene del latín *persona;* sobre Inocencio IV, véase lo dicho anteriormente, n. 231.

271 Véase *supra*, cap. III, n. 93, sobre las reinas que poseían el título de «rey». En aquellos países como Francia, donde las mujeres no tenían derecho a la sucesión al trono, o en los que más adelante dominará la llamada Ley Sálica, es improbable que tuviera validez el argumento de que el «Cuerpo corporativo» del rey no tenía sexo.

272 Véase *supra*, cap. I, n. 3.

mente, «el sexo perece para los cuerpos perpetuos»[273]. Por otro lado, una mentalidad educada en la filosofía escolástica podía argumentar que era privilegio o desventaja, y en cualquier caso peculiaridad, de los ángeles el ser simultáneamente la especie y el individuo, puesto que aquellos seres sempiternos (que carecían de materia, aunque no de individuación) no reproducían su especie, sino que permanecían, cada uno de ellos, como una especie y un individuo singular, aunque no en sucesión[274]. Esto puede explicar ciertos rasgos que, al parecer, tenían en común los ángeles, los fénix y los cuerpos corporativos.

El concepto de una *Dignitas* en la cual coincidían la especie y el individuo trajo naturalmente a colación dos aspectos diferentes del propio dignatario: su «personalidad dual». El papa o el obispo no eran corporativos *per se:* se transformaban en corporativos como los representantes únicos de su especie sólo en función del hecho de que algo supraindividual y perpetuo les fuese agregado, a saber, la *Dignitas quae non moritur.* De qué manera explicaban ese agregado los juristas es algo que está por verse. Aquí cabe mencionar que los juristas sí llegaron a una distinción de las dos personalidades del dignatario. Resulta muy simple y directo lo que escribe Cino de Pistoia: «Un obispo tiene dos personalidades, una en cuanto que es obispo, y otra en cuanto que es [el individuo] Pedro o Martín»[275]. De hecho, lo que Cino señala es algo convencional: es tan sólo otra aplicación —por así decir, el reverso— de la distinción canónica entre una delegación *facta personae* y otra *facta dignitati,* que había sido comentada una y otra vez en relación con la decretal *Quoniam abbas.* Su observación es, de todas formas, valiosa, porque muestra con cuánta faci-

---

[273] Véase Fitzpatrick, *Lactantii De Ave Phoenice*, p. 16, n. 5. El verso «Sexus perpetuis corporibus perit» (para comentarios similares véase *supra*, cap. III, n. 93) aparece en *Obitus Baebiani*, v. 60, ed. W. Brandes, «Studien zur christlich-lateinischen Poesie». *Wiener Studien* XII (1890), p. 283. Este poema, que data del siglo IV, no tiene relación alguna con el Fénix, ya que relata la historia de la resurrección de Babiano de entre los muertos y su visita al Cielo; pero su fuente de inspiración fue también el Fénix de Lactancio; véase la edición de Brandt de Lactancio y sus notas a las líneas 2 y 164 (*CSEL*, XXVII, pp. 135 y 146). Consúltese también Rapisarda, *Fenice*, pp. 40 y 86.

[274] Véase *supra*, cap. VI, nn. 17-18.

[275] Gierke, *Gen. R.*, III, p. 363, n. 34, cita varios pasajes de Cino, quien distinguía también en el juez una *duplex persona*, una pública y otra privada. La distinción es importante, y su importancia había sido ya reconocida por los juristas del siglo XII en relación con el problema de conciencia en el tribunal; es decir, la cuestión de si un juez debía tratar un caso exclusivamente en base a las pruebas presentadas en el tribunal o si debía también tener en cuenta cualquier información privada que pudiera haber obtenido: «aliud facit aliquis in eo quod iudex est, aliud in eo quod homo est», dice la Glosa ordinaria al *Decretum* (c. 4, C. III, q. 7, v. *Audit*), y, por otro lado, una máxima atribuida a Cristo reza: «non nisi per allegata iudex iudicet». Véase, sobre el problema, M. Radin, «The conscience of the court», *Law Quarterly Review* XLVIII (1932), pp. 506-520; H. Kantorowicz, *Glossators*, p. 21; Ullmann, *Lucas de Penna*, pp. 126 ss., y también la p. 130, donde Lucas culpa a Pilatos de haber juzgado sólo en base a las pruebas presentadas y no de acuerdo con lo que sabía y su conciencia.

lidad podía ser trasladado el énfasis del aspecto dual de la delegación de poder a la personalidad dual del dignatario tanto delegante como delegado y, finalmente, a todo ocupante de un cargo, fuera espiritual o secular. Así, empezaron a extenderse, a partir de la teoría canónica, nuevas teorías políticas, mientras que las dignidades seculares se interpretaban también como entidades corporativas e inmortales.

La inmortalidad de la Santa Sede en su función de una *Dignitas quae non moritur* se basaba en una ficción jurídica racional. Esto, sin embargo, no impedía que los juristas canónicos cayesen en el pensamiento racional e interpretasen la perpetuidad de la *Sancta Sedes* también de forma trascendental, siguiendo la línea tradicional. Johannes Andreae, por ejemplo, glosando la frase *Sedes ipsa non moritur* de la decretal del papa Bonifacio VIII, declaraba: «La Sede no puede dejar de existir, pues el Señor ha orado por ella»[276]. Es decir, la sempiternidad de la Santa Sede se presenta aquí como una emanación del poder divino y de la sempiternidad de la Iglesia, cuyo dominio no conoce vacío, *quia Christus non moritur,* «Pues Cristo no muere»[277]. Al contrario, el imperio, como se recordará, se consideraba sempiterno por razones metafísicas similares: era la cuarta monarquía del mundo que debía perdurar hasta el final; había sido constituida desde el Cielo por el propio Dios; y el derecho justinianeo le atribuía sempiternidad *(imperium semper est)*[278]. Sin embargo, merece mencionarse que ahora esos argumentos venían suplidos, o incluso complementados, por la nueva teoría legal relativa a la inmortalidad de la dignidad. Así, Godofredo de Trani, glosando la decretal *Quoniam abbbas* (h. 1241-1243), pudo darle la vuelta al argumento y decir: «Como la dignidad no perece con la muerte de la persona, el *imperium* es, por tanto, perpetuo»[279]. Y autores posteriores declararon abiertamente que la frase *imperium semper est* se refería a la *Dignitas*[280]. *Se* trata de una secularización de viejas

---

[276] Véase *Glos. ord.*, al c. 5 VI 1, 3 v. *moritur:* «non enim potest esse nulla [sedes]... quia dominus pro ea oravit». Cfr. c. 33, C. XXIV, q. 1; véase *supra*, cap. VI, nn. 36-37.

[277] «Licet moriatur praelatus et omnes clerici in ecclesia, dominium illorum non vacat, quia Christus non moritur, nec potest ecclesia deficere». Johannes Andreae, *Novella,* al c. 4 X 2, 12, n. 5, citado por P. Gillet, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique* (Malinas, 1927), p. 178. Andrés se apoyaba en Inocencio IV, al c. 4 X 2, 12, n. 4 (Lyon, 1578), fol. 145v: «... quantumcunque moriatur praelatus et omnes clerici, ecclesiae tamen proprietas et possessio remanet penes Christum, qui vivit in aeternum, vel penes universalem, vel singularem ecclesiam, quae nunquam moritur».

[278] Véase *supra*, cap. VI, nn. 38 ss., nn. 41 ss.

[279] Godofrado de Trani, *Summa super decretalibus*, al c. 14 X 1, 29, n. 29, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, p. 271, n. 73: «Quia dignitas non perit decedente persona, unde imperium in perpetuum est».

[280] Sobre la interpretación de *imperium* en el sentido de *dignitas* durante los siglos XVI y XVII, véase Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 240, n. 124. La idea de perpetuación fue formulada con mucha firmeza por Alberico de Rosate, al *D.* 5, 1, 76, n. 1 (Venecia, 1584), fol. 304v: «Sedes apostolica non moritur. sed semper durat in persona successoris... et dignitas imperialis semper durat... et idem in qualibet dignitate, quia perpetuatur in persona successorum... [alegación a la *Quoniam*

ideas: la perpetuidad del imperio ya no provenía de Dios y de la dispensa divina, sino del personaje ficticio, aunque inmortal, llamado *dignitas*, de una dignidad creada por la política del hombre y otorgada al príncipe o al actual ocupante del cargo por una forma política igualmente inmortal, por una *universitas quae nunquam moritur*[281]. Es evidente que el valor de perpetuidad ya no estaba centrado primordialmente en la deidad, ni en la idea inmortal de justicia, ni en el derecho, sino, más bien, en la *universitas* y la *Dignitas*, que también eran inmortales.

Como es natural, los civilistas se refirieron en primer lugar al *imperium* cuando elaboraban sus teorías, del mismo modo que referirse al pasado y al episcopado hubiera sido el primer pensamiento de los canonistas que explicaban la naturaleza de la *Dignitas*. De todos modos, por aquella época casi todo lo que era válido con respecto al imperio, también lo era respecto de los reinos. Baldo, por ejemplo, cuando comentaba –al margen de las líneas de la *Quoniam abbas* y la decretal de Bonifacio VIII[282]– el poder vinculante de los contratos y obligaciones, tomaba en primer lugar los ejemplos tradicionales del emperador y del pontífice: «El emperador en su persona puede morir, mientras que la dignidad en sí, o el *imperium*, son inmortales, de la misma manera que el sumo pontífice muere, pero el sumo pontificado no muere». Y cuando señalaba que las cosas que procedían de la persona eran asuntos personales, mientras que aquellas que procedían de la dignidad eran «perennes y eternas», Baldo pasaba de forma rutinaria del *imperium* al *regnum* y del emperador al rey equivalente a éste, «que ostenta en su reino el supremo principado, porque no reconoce superior»[283]. Los contratos de los reyes suscritos *sub nomine Dignitatis* también obligan al sucesor:

> Y en los contratos de los reyes vienen expresadas las partes [persona o dignidad] que los conciertan, y pasan al sucesor del reino si son celebra-

---

abbas], fiscus etiam perpetuo durat locuplex...». Ángel de Ubaldis, al *D.* 5, 1, 76, n. 2 (Venecia, 1580), fol. 136, considera que las insignias de una *societas*, tales como *baculus* o *vexillum*, son sustanciales respecto a la perpetuidad: «quod licet mutentur caporales magnae societatis, et uni detur baculus et alteri vexillum, ut est moris, tamen adhuc durat eadem societas».

[281] Véanse, más adelante, nn. 284 ss., n. 295.

[282] Esas dos decretales, sobre todo la *Quoniam abbas*, son citadas repetidamente por Baldo; véase, por ejemplo, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34; III, 159, n. 4, fol. 45ᵛ; III, 217, n. 3, fol. 63ᵛ, etcétera.

[283] Baldo, *Consilia*, III, p. 159, n. 3, fol. 45ᵛ: «Imperator in persona mori postest: sed ipsa dignitas, seu Imperium, immortalis est, sicut et summus Pontifex moritur, sed summus Pontificatus non moritur, et ideo quae procedunt a persona, et non a sede, personalia sunt, si a successiva voluntate dependent... Quaedam vero procedunt a sede: et ista sunt perennnia et aeterna, donec superveniat casus extinctivus, seu terminus vitae ipsius concessionis. Huiusmodi sunt contractus Regum, qui contrahunt nomine suo et Regni, seu gentis suae». *Ibid.*, n. 4: «Rex, qui in Regno suo tenet principalissimum principatum: quia non cognoscit superiorem, est totum continens, et potest contrahere nomine suo, et totius terrae, et populorum suorum. Habet enim plenissimam potestatem... Unde is qui contraxit sub nomine dignitatis, obligat successores». El párrafo, en su totalidad, es de sumo interés. Véase la nota siguiente.

dos en nombre de la dignidad... Lo cual no sorprende, porque en el reino debe ser considerada la dignidad que no muere, y también la *universitas* o *respublica* del reino, que persiste aunque los reyes hayan sido expulsados: pues la *respublica* no puede morir; y por esto se dice que la *respublica* no tiene heredero, porque siempre vive en sí misma[284].

Este tema resulta de menor importancia si consideramos que la doctrina canónica de la *Dignitas* ha sido transferida íntegramente a los reyes; y probablemente no por primera vez. Es, sin embargo, muy interesante descubrir que en las reflexiones de Baldo existen dos factores diferentes que determinan la responsabilidad de los reyes: la inmortalidad de la *Dignitas* y la inmortalidad de la *univèrsitas;* y que por ello se decía que el príncipe actuaba en virtud de la dignidad y de la *respublica*[285], esto es, en virtud de dos entidades que se creía eran sempiternas. Es difícil no pensar en los conceptos políticos de los juristas de la época anterior, resumidos, por ejemplo, por Juan de París, que mantenían que el rey dependía de Dios y del pueblo, *populo faciente et Deo inspirante*[286]. En el esquema político de Baldo, la noción de *populus* había sido transformada en la legalista *universitas quae non potest mori;* y, a su vez, *Deus* había sido sustituido con mucho acierto por el concepto igualmente legalista de *Dignitas quae non potest mori.* Cuán íntimamente interrelacionados estaban Dios y la dignidad puede deducirse de la glosa de Baldo sobre el juramento de coronación de reyes y emperadores, por el cual prometían no enajenar las posesiones de la Corona: «Por ello, el emperador... no tiene obligaciones para con el hombre, pero sí para con Dios y su dignidad, que es perpetua»[287]. Quizá deberíamos pensar en la yuxtaposición de *Deus* y *Fiscus* para llegar a comprender que la *Dignitas,* en razón de su perpetuidad, se había convertido, al igual que *Fiscus,* en algo comparable a Dios, o que estaba «equiparada» con Dios. También es oportuno pensar en aquellas famosas palabras de Bracton: «El rey no debe estar sometido al hombre, sino a Dios y al derecho»[288], para darse cuenta del desplazamiento que estaba ocurriendo desde la realeza iuscéntrica a la realeza politicéntrica y corporativa.

---

[284] *Ibid.,* nn. 4-5: «Et in contractibus regum est expressum, quod partium sunt, et transeunt ad successores in Regno, si celebrati sunt nomine dignitatis... Nec mirum, quia in Regno considerari debet dignitas, quae non moritur; et etiam universitas, seu respublica ipsius Regni, quae etiam exactis Regibus perseverat. Non enim potest respublica mori. Et hac ratione dicitur, quod respublica non habet haeredem: quia semper vivit in semetipsa». Cfr. *supra,* cap. VI, n. 59.

[285] Véase más adelante, n. 295.

[286] Véase *supra,* cap. VI, n. 51-54; cap. VII, nn. 25 ss.

[287] «Unde imperator rei suae potest dare legem quam vult et non obligatur homini, sed Deo et dignitati suae, quae perpetua est.» Baldo, al c. 33 X 2, 24, n. 5 (la decretal de Honorio III; véase *supra,* nn. 143 ss., nn. 147 y 150), *In Decretales,* fol. 261ᵛ.

[288] Bracton, fol. 5b, ed. Woodbine, II, p. 33: «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem». Véase también *supra,* cap. IV, n. 298.

Debemos aún pararnos a considerar la relación entre Dios y la dignidad[289]. Lo que interesa es la incesante repetición del tópico según el cual la real dignidad no muere, o, como Baldo lo expresaba a veces, «... la dignidad es algo real... y la real cualidad no muere aunque muera el individuo [el rey]»[290]. Mateo de Afflictis, refiriéndose a Baldo, repetía en una glosa a las Constituciones sicilianas: «La real dignidad nunca muere»[291]. Había, desde luego, diversas variaciones sobre el mismo tema. El propio Baldo había dicho alguna vez: *Regia maiestas non moritur,* «La real Majestad no muere»[292]. Y también este autor llegó a distinguir dos personas en el rey: una *persona personalis,* «que es el alma en la sustancia del hombre», es decir, el rey individual; y una *persona idealis,* «que es la dignidad»[293]. Aquí, pues, la dignidad –la *persona idealis*– está claramente personificada. La *Dignitas* es, al igual que la *Iustitia,* una persona «ideal» que tiene una existencia independiente, incluso en el caso de un vacío de poder, aunque de otro modo está inseparablemente unida al gobernante, mientras éste vive o gobierna; está unida a él como su compañera permanente: no muy diferente a una deidad antigua, dios o diosa, que viene representada en las monedas como *comes Augusti*[294].

La dualidad del rey fue un tema que trató Baldo en otro contexto más. Cuando comentaba la obligación del rey de observar los contratos que se habían hecho en nombre de la *Dignidad* y de la *respublica,* explicó que, «intelectualmente hablando», el rey predecesor que había contraído la obligación no estaba muerto, porque ni *su Dignidad* ni la *respublica,* en cuyos nombres actuaba, estaban muertas.

> Puede decirse que la *respublica* no actúa por sí, sino que es aquel que gobierna la *respublica* quien actúa en virtud de la *respublica* y de la dig-

---

[289] Véase más adelante, n. 423.

[290] Baldo, al *C.* 6, 51, 1, 6a, n. 4, fol. 180v: «Vel ibi non est novum feudum, quia dignitas est quid regale, cum feudum regni sit concessum omnibus regibus, et qualitas regia non moritur, licet individuum moriatur». Por otra parte, una disminución del poder verdadero no afectaba a la inmortalidad de la propia *Dignitas.* Véase, por ejemplo, Alberico de Rosate, al *D.* const. *Omnem* (= *prima const. o prooemium*), rubr., n. 8 (Venecia, 1585), fol. 3v. Aun cuando el autor no estaba de acuerdo con la Donación de Constantino (de hecho, cita con aprobación a Dante, *Inf.,* XIX, pp. 115 ss.), no aceptaba todas las razones que existían en contra de su validez: «Non obstat quod dignitas imperialis sit perpetua et non moriatur: quia per talem donationem non est mortua nec eius potestas in aliis locis non donatis ecclesiae».

[291] Mateo de Afflictis, al *Lib. aug.*, II, p. 35, n. 23, vol. II, fol. 77: «Quae dignitas regia nunquam moritur».

[292] Baldo, al c. 7 X 1, 2, n, 78, *In Decretales,* fol. 18: «... quia ibi iuramentum fuit praestitum a dignitate dignitati. Nam regia maiestas non moritur».

[293] Baldo, *Consilia,* III, p. 217, n. 3, fol. 63v: «[persona] personalis, quae est anima in substantia hominis, et non persona idealis, quae est dignitas».

[294] Véase A. D. Nock, «The Emperor's Divine *Comes*», *Journal of Roman Studies* XXXVII (1947), pp. 102 ss. Federico II estaba familiarizado con la idea del *comes,* no sólo en relación con *Iustitia,* sino también con *Fortuna Augusti;* cfr. F. Kampers, «Die *Fortuna Caesarea* Kaiser Friedrichs II», *Hist. Jahrb.* XLVIII (1928), pp. 208 ss.

nidad que le ha sido conferida por la misma *respublica*. Además, dos cosas concurren en el rey: la persona y la significación [esto es, la dignidad]. Y esta significación, que es algo intelectual, se preserva siempre de forma enigmática, si bien no corpóreamente: pues no importa que el rey sea deficiente respecto de su carne, pues actúa ocupando el lugar de *dos* personas[295].

En otras palabras, el *R*ey sobrevive al *r*ey, y en este sentido Baldo podía decir que, aunque no hay voluntad en un cadáver, el príncipe muerto «parece tener voluntad incluso después de su muerte», como *Dignitas*, por supuesto[296].

De todos modos, ahora nos resulta fácil comprender hasta qué punto aquella simple doctrina canónica relativa al «abad de Winchester» y su dignidad influyó sobre el pensamiento jurídico en general, especialmente después de que la teoría fuera transferida, a lo largo del siglo XIV, a la esfera secular, a los emperadores y a los reyes. En los admirables argumentos de Baldo[297], de un matiz escolástico inconfundible, parece ya oírse a los juristas Tudor argumentando sobre los «dos cuerpos» del rey.

Síntomas corporativos en Inglaterra

Apenas hay una frase o metáfora en los pintorescos discursos que nos transmite Plowden a la que no pueda serle rastreado algún antecedente en las obras jurídicas de los siglos XIII y XIV, aunque a menudo resultaría arduo demostrar exactamente de qué manera se introdujo tal o cual detalle en el lenguaje jurídico inglés. Es cierto que en la mayoría de los casos en los que la palabra *Dignitas* se utilizaba junto con la palabra Corona *no* se estaba intentando señalar el carácter corporativo de la dignidad; ninguna intención de esta clase puede inferirse de los textos. Sea como fuere, en lo que a esto toca, las doctrinas de los canonistas italianos dejaron su impronta en Inglaterra, incluso en fecha bien temprana. William of Drogheda, que

[295] Baldo, *Cons.*, III, p. 159, n. 5, fol. 45v: «Unde cum intellectu loquendo, non est mortua hic persona concedens... Nam verum est dicere, quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam, agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica. Porro duo concurrunt in rege: persona et significatio. Et ipsa significatio, quae est quoddam intellectuale, semper est perseverans enigmatice: licet non corporaliter: nam licet Rex deficiat, quid ad rumbum, nempe loco duarum personarum Rex fungitur, ut ff., de his, qui. ut ind. l. tutorum [*D.* 34, 9, 22: "Discreta sunt enim iura, quamvis plura in eandem personam devenerint, aliud tutoris, aliud legatarii"]».

[296] Baldo, al *C.* 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: «... et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur...». Véase más adelante, n. 349.

[297] El *Repertorium in Consilia*, p. 82 (constituye el tomo VI de Baldo, *Cons.*), s. v. «rex», se remite a *Cons.*, III, p. 159, y dice: «Hic vide multa pulchra de dignitate regali». Gierke, *Gen. R.*, IV, p. 239, muestra también su admiración por el *unübertreffliche Schärfe*, en relación con ese *Consilium*.

escribía, hacia 1239, sobre los procedimientos de los tribunales eclesiásticos, era plenamente consciente de la diferencia que suponía el que un abad signase con su propio sello o con el de su convento[298]. En los *Year Books* del reinado de Eduardo II, en los que encontramos muchas referencias acerca de la dignidad del rey en las que siquiera se sugieren aspectos corporativos, también encontramos un conocimiento muy claro del significado canónico de *Dignitas*. En el caso contra el prior de Kirkham, que tuvo lugar en 1313, el justicia Inge hizo referencia, una y otra vez, a la *Dignitas* en el sentido canónico:

> Abad y prior son nombres de dignidad: y en virtud de la dignidad el derecho que tenía el predecesor se investirá plenamente en la persona del sucesor después de su creación, de modo que nadie más que él pueda defender los derechos de su iglesia.

El justicia Inge, que se estaba refiriendo tácitamente a la *Quoniam Abbas*, estaba haciendo girar la cuestión en torno al hecho de que «el actual prior [de Kirkham] acude al tribunal en calidad de prior», y que había sido citado «por el nombre de su dignidad». Al final, Inge exclamó, con énfasis: «Y así aprendan los hombres a [tener cautela en] hacer citar a un prior por el nombre de su dignidad»[299].

Estas citas muestran que los juristas ingleses, hacia el año 1300, estaban muy familiarizados con la idea de dignidad en su sentido jurídico, y también con la idea de la virtual identidad entre predecesor y sucesor: al menos en relación con las personas eclesiásticas. El justicia Inge estaba señalando, ciertamente, que la personalidad de un abad «o de otro hombre de dignidad» no era «lo que es para las personas seculares»[300]; lo que indica, al parecer, que la idea de la personalidad continua no se había transferido todavía de forma general al cargo secular, sino que estaba más o menos restringida a los dignatarios espirituales. También transcurriría bastante tiempo antes de que los dignatarios seculares fuesen incluidos en

---

[298] Post, «Quod omnes tangit», pp. 217 ss.

[299] *Year Books, 6-7 Edward II (1313)*, Y. B. Ser., XV (Selden Society, XXXVI), pp. 175, 177, 178, 182; cfr. Holdsworth, III, p. 472, n. 4. Mientras que en este caso el sustrato corporativo es evidente, las alusiones a la dignidad real, por otro lado, carecen de connotacines corporativas; véase, por ejemplo, *Year Books, 5 Edward II (1311)*, Y. B. Ser., X (Selden Society, LXIII, 1944), pp. 122 ss. La forma en que Bracton emplea *dignitas* tampoco sugiere un significado corporativo de la palabra. Parece ser que la noción *status regis* o *status regalis*, ya sea independientemente o en relación con *dignitas*, tomó posesión de las funciones que las doctrinas canonistas y de los juristas italianos asignaban al concepto abstracto de *dignitas*. Esto, al menos, es lo que parece sugerir J. Gerson (véase *supra*, cap. V, n. 76), cuando habla acerca de la «segunda vida» del rey, la «vita civilis et politica, que *status regalis* dicitur aut *dignitas*». Todas estas nociones deberían ser estudiadas con mayor profundidad de lo que lo han sido hasta ahora, aunque Post ha dado ya los primeros pasos para ello (véase, por ejemplo, «Two Laws», pp. 432 ss.).

[300] *Year Books, 6-7 Edward II*, p. 181.

el círculo mágico de las doctrinas corporativas. Sin embargo, ya en el siglo XV se trasladaron las principales distinciones también a la esfera secular, como nos lo demuestra, por ejemplo, un pleito bajo el reinado de Eduardo IV en el que los jueces señalaron que un alcalde había contraído una obligación no como alcalde, sino *par son propre nosme*[301].

Bajo el reinado de Eduardo IV, los esquemas de pensamiento corporativo alcanzaron en Inglaterra un alto grado de difusión, y fueron presentados de la forma más curiosa por el propio rey en el caso del ducado de Lancaster[302]. El ducado, como es bien sabido, había sido propiedad privada de la casa de Lancaster, y los reyes lancastrianos lo tenían por derecho hereditario. En su accesión al trono en el año 1399, Enrique IV ordenó, con consentimiento del Parlamento, que todas las tierras del ducado de Lancaster debían ser gobernadas y tratadas por el rey «como si nunca hubiésemos alcanzado la real dignidad», puesto que aquellas tierras le habían llegado personalmente a él, Enrique de Lancaster, por derecho hereditario «antes de que Dios nos llamase al real estado y dignidad»[303]. Una propiedad privada, desconectada de la Corona: es lo que el ducado era y lo que siguió siendo bajo Enrique V y Enrique VI. Como Plowden diría más tarde, los Lancaster lo poseían en su cuerpo natural[304]. Cuando en 1461, Eduardo IV, de la casa de York, tomó el poder, el estatus del ducado cambió. Poco después de su accesión, Eduardo IV procesó y condenó por alta traición a su predecesor lancastriano, un veredicto por el que se embargaron todas las posesiones y títulos del anterior soberano, incluida la propiedad privada del ducado de Lancaster. El propio Eduardo IV no tenía título sobre el ducado salvo por derecho de la Corona, puesto que éste había sido confiscado por un delito de traición cometido contra la Corona[305]. Sin embargo, Eduardo IV no tenía, al parecer, la menor intención de abandonar todas las ventajas que una *Hausmacht* aportaba al poder del rey y a su bolsa. Para atajar todas estas dificultades, el rey y sus consejeros legales idearon una sorprendente estratagema: «incorporaron»* el ducado confiscado. Mediante un *Act of Parliament* se decretó, el 4 de marzo de 1461, que los feudos, castillos, señoríos, pueblos y otras posesiones del ducado, con sus dependencias, desde ese momento

---

[301] Maitland, *Sel. Essays*, p. 226, n. 1.

[302] R. Somerville, *History of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1953), pp. 231 ss., autor que, sin embargo, apenas trata el contenido del *Act of Incorporation*. En general, la extraña acción llevada a cabo por Eduardo IV no parece haber atraído, en tiempo modernos, la atención que indudablemente merece.

[303] W. Hardy, *The Charters of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1845), pp. 99 ss., p. 102.

[304] Véase Plowden, *Reports*, p. 200b, y *passim;* consúltese también Chrimes, *Const. Ideas*, pp. 352 ss. (Ap. n. 11), sobre las opiniones de los jueces bajo el reinado de Enrique IV.

[305] La discusión más detallada del caso es, hasta la fecha, la de Plowden, *Reports*, pp. 212b-223; sobre Eduardo IV, véase la p. 219a.

* *incorporate* no sólo significa aquí incorporar, sino también, en lenguaje jurídico anglosajón, la constitución del equivalente a una sociedad anónima. *[N. de los T.]*

> constituyen, y desde el antedicho cuarto día de marzo son, el antedicho ducado de Lancaster corporativo, y será llamado EL DUCADO DE LANCASTER.

Por añadidura, el Parlamento le otorgó a Eduardo IV el derecho a quedarse con esas tierras

> por el mismo nombre del ducado, separado del resto de su herencia a él y a sus herederos reyes de Inglaterra a perpetuidad[306].

El ducado, que ahora era corporativo, se convertiría, como corporación, en una parte de la Corona que no se mezclaba con las otras propiedades de la Corona. Es decir, en aras de preservar la anterior extensión del ducado, con todos sus derechos y dependencias intactos, y también para conservarlo *en bloc* separado del resto de la propiedad de la Corona y situarlo bajo una administración especial, se convirtió por decreto parlamentario en una persona jurídica. EL DUCADO DE LANCASTER (uno siente la tentación de añadir: LTDA. O S. A.) tenía un estatus no sujeto al gobierno central y pertenecía a la Corona como corporación, por lo que el rey como Rey, y no el rey en privado, era hereditariamente la cabeza –o, como si dijéramos, el «director»– de aquella corporación jurídica, a la que revertían los beneficios de dicha corporación como si fuera el propietario: desde luego, sólo por derecho de la Corona[307].

De esta manera entró el pensamiento corporativista en la práctica constitucional al más alto nivel. El concebir metafóricamente un reino, un condado, un ducado, o incluso un feudo, en términos de una corporación *(universitas)*, o de una persona jurídica, no era nada inhabitual en el lenguaje de los juristas; pero la incorporación de un ducado entero por medio de un decreto parlamentario era algo singular en la práctica medieval. Quizá pueda considerarse que aquel paso fue un antecedente de las posteriores «incorporaciones» de diócesis eclesiásticas enteras, o de provincias de las órdenes espirituales, en aquellos países en los cuales, debido a la separación entre Iglesia y Estado, las Iglesias forman corporaciones privadas; esto sería especialmente cierto en los Estados Unidos, donde los obispados y arzobispados son –o eran– reconocidos como «corporaciones unipersonales» y donde, por ejemplo, los benedictinos figuran como *La Orden de San Benito, S. A.*, mientras que las provincias jesuitas figuran

[306] Sobre el fuero, véase W. Hardy, *op. cit.*, p. 282 (texto en inglés), pp. 323 ss. (texto en latín). Las palabras de la cita que figuran en mayúscula aparecen en mayúsculas en el texto latino: «... dictus ducatus Lancastriae corporatus, et DUCATUS LANCASTRIAE nominentur [sc. castra, maneria, et cet.]».

[307] En la obra de Plowden, p. 220b, las distinciones se exponen con gran claridad: «Aquellos tres [*i. e.*, los reyes lancastrianos] lo poseían en su cuerpo natural diferente de la Corona, y el cuarto [*i. e.*, Eduardo IV] en su cuerpo político por derecho de la Corona, y separado en la orden y gobierno de la Corona, y no de otro modo».

como corporaciones estatales, por ejemplo, como *La Compañía de Jesús de Nueva Inglaterra,* etcétera[308]. Aquí, pues, el derecho corporativo y secular tuvo efectos retroactivos sobre el estatus de la Iglesia: de hecho, la doctrina canónica ha completado el círculo.

En cualquier caso, hacia la segunda mitad del siglo XV, las ideas corporativistas se habían enraizado fuertemente en Inglaterra, y, al parecer, los juristas no desconocían los beneficios que podían derivarse de las teorías corporativistas también en los asuntos seculares. La «incorporación» de Lancaster, aunque en otros aspectos no tuvo probablemente ningún efecto tangible[309], dejó su huella indeleble en el pensamiento legal, por cuanto que estaba asociada al *caso del ducado de Lancaster,* que se discutió en los tribunales en 1561, caso a raíz del cual los jueces Tudor produjeron las más sorprendentes formulaciones relativas a los «dos cuerpos» del rey. Puesto que estas formulaciones pasaron finalmente a manuales jurídicos y diccionarios tales como el de Crompton, Kitchin, o Cowell, y quizá también a los de otros autores de alrededor de 1600; y puesto que fueron citadas por autoridades como Coke, Bacon, y posteriormente muchos otros, como por ejemplo Blackstone, es evidente que penetraron muy rápidamente en el lenguaje político y popular, y que fueron repetidas una y otra vez[310]. Plowden, en sus *Informes,* nos demuestra claramente cuán vivo y general era el interés por los principios involucrados en el caso Lancaster, y cuán vívidas eran las discusiones en el curso de las cuales se adelantaban distinciones entre los «dos cuerpos». Las acuñaciones de los jueces ingleses no carecían de originalidad cuando señalaban que el cuerpo político del rey «contiene su real estado y dignidad» o que estaba «adornado e investido con el estado y dignidad reales», aunque los juristas italianos fueran los padres de tales ideas. La originalidad de los juristas Tudor se encuentra principalmente en el hecho de que sustituían la noción usual de *Dignitas* por la de «cuerpo político», y así llegaban a

[308] Algunos casos en los que los Estados Unidos reconocieron a los obispos y arzobispos católicos como «corporaciones unipersonales» se enumeran en *Corpus Juris* (Nueva York, 1919), XIV, p. 71, nn. 73 y 78 (= 14 C. J. Corporations § 38). La nueva edición (*Corpus Juris Secundum,* XI, p. 350 [obispo]) dice que el «obispo ha sido considerado como una corporación unipersonal; pero como el concepto... *parece estar en vías de desaparición dentro del derecho* americano, en este país a un obispo ya no se le considera como corporación unipersonal». No obstante, existe una revista litúrgica llamada *Orate Fratres,* editada «por los monjes de St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota *(La Orden de San Benito, Inc.)*», y los jesuitas americanos también están reconocidos como corporación; véase, por ejemplo, *Catalogus Provinciae Novae Angliae Societatis Jesu* (ineunte anno 1955), p. 143.

[309] Somerville, *Lancaster,* p. 232.

[310] R. Crompton, *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londres, 1594), fols. 134 ss.; J. Kitchin, *Le Court Leete et Court Baron* (Londres, 1598), 1ᵛ; J. Cowell, *The Interpreter* (Cambridge, 1607), s. vv. «Rey (Rex)» y «Prerrogativa». Véase también, sobre el Dr. Cowell, cuyas opiniones absolutistas incomodaban incluso a Jacobo I (cfr. G. Davies, *The Early Stuarts* [Oxford, 1952], 12), el artículo de Chrimes, «Dr. John Cowell», *EHR* LXIV (1949), pp. 472 ss. En cuanto a Coke, Bacon y Blackstone, véase *supra,* cap. I.

ciertas elaboraciones y conclusiones en las que los civilistas y canonistas no habían creído necesario profundizar.

Afortunadamente, no nos faltan ejemplos tempranos que ilustran la sustitución de *Dignitas* por *Corpus*. Maitland mencionaba un caso que se había dirimido en 1487, bajo el reinado de Enrique VII, en el curso del cual el justicia Vavasor argumentó que «todo abad es un cuerpo político, porque no puede tomar nada que no sea para el uso de la casa»[311]. El argumento en sí es pobre, pero exhibe un lenguaje que debió haber sido bastante común en aquella época. De hecho, encontramos un comentario similar en un caso anterior, dirimido bajo el reinado de Eduardo IV, en 1482. De nuevo, había un abad involucrado; el justicia Fairfax, que argumentaba a su favor, hizo una observación relativa a «ese cuerpo místico del abad que nunca muere», puesto que el cargo y la casa continuaban en los sucesores del abad[312]. El comentario del juez es interesante: el abad no viene mencionado como un miembro del *corpus mysticum* general, ni de la Iglesia ni del reino, sino como un cuerpo místico *per se,* porque «nunca muere» y tiene «continuidad». Es evidente que el concepto corporativo de *Dignitas* se confundía con el concepto también corporativo de *corpus mysticum,* o que el «cuerpo místico» se fusionaba con aquello que en otro sentido era llamado «dignidad»; una fusión o confusión que, desde luego, no era habitual en el lenguaje jurídico italiano. Sin embargo, si consideramos la influencia que el «abad», como modelo, ejerció sobre el pensamiento político y jurídico en general, no nos resultará muy sorprendente encontrar que en la práctica secular inglesa los dos conceptos se utilizaban de forma casi sinónima también en relación con el rey.

Cómo incidía la transición de la real «dignidad» al real «cuerpo político» en los argumentos jurídicos puede deducirse fácilmente del caso *Hill* vs. *Grange,* que se discutió en el Tribunal de los Common Pleas, en 1556 y 1557, esto es, unos cinco años antes del caso Lancaster[313]. *Hill* vs. *Grange,* un caso de intrusión en finca ajena, no nos interesa aquí como tal; pero las tierras objeto de la intrusión pertenecían originariamente a uno de los monasterios que habían sido disueltos por Enrique VIII y, por ello, el rey entraba en escena. La vista, en algunos momentos, resultó ser una repetición de todo el tema de la *Quoniam abbas* y sus glosas. Los jueces intentaban determinar si el rey Enrique VIII había actuado como persona o como *Dignitas,* porque en este último caso sus actos vincularían a sus

[311] Maitland, *Sel. Essays,* p. 83, n. 2 (donde cita *Y. B., 3 Henry VII*): «... chescun abbe est corps politike, car il ne poet rien prender forsque al use del meason».

[312] *Year Books, 21 Edward IV* (publicado por Tottell, Londres, 1556-1572), fol. 38b: «... pur ceo que cest misticall corps d'l abbe ne unque morust et le office et le meason continua a les successours en fee...». El caso fue citado por Coke, *Rep.,* VII, 10a, *Calvin's Case* (no del todo correctamente: f. 39b en lugar de 38b), y estoy en deuda con Mr. H. G. Richardson, que me ayudó a comprobar la cita.

[313] Plowden, *Reports,* pp. 164 ss.

sucesores. El justicia mayor Brook argüía que los estatutos se habían generalmente «entendido como extensión a los herederos y sucesores del rey, para beneficiarles o vincularles», incluso cuando el nombre individual del rey se citaba o refería; alegó el capítulo 17 de la Carta Magna: «El Tribunal de los Common Pleas no seguirá a *nuestra* corte»[314], para probar que la palabra «nuestra» no se refería individualmente al rey Juan, sino al rey como Rey; y, finalmente, resumió diciendo:

> Y siendo la razón que *el rey es un cuerpo político*, y cuando una ley dice «el rey», o dice «nosotros», habla siempre de él como Rey, y de *su dignidad real*, y por ello *incluye a todos aquellos que disfrutan su cargo*[315].

Después de aquello, otros justicias –Staunford, Saunders y Brown– arguyeron igualmente que, aunque el rey Enrique VIII era citado por su nombre, la referencia se le hacía como rey:

> Y *rey es un nombre de continuidad, que siempre perdurará*, como la cabeza y el gobernante del pueblo, como presume el derecho... *y, en este sentido, el rey nunca muere.*

Por esta razón, opinaron los jueces, la muerte del rey no se llama en derecho muerte, sino sucesión *[demise]*,

> porque por ella le transmite el reino a otros, y deja que otro disfrute del cargo, de modo que la *dignidad continúa siempre*... Y cuando... la relación la ha establecido como rey, *él como rey nunca muere, aunque su cuerpo natural muera;* sino que *el rey* en cuyo nombre se estableció la relación *continúa para siempre*, y por tanto... la palabra rey se extenderá [desde Enrique VIII] hasta el rey Eduardo VI [esto es, al sucesor]... Por lo que se observa que cuando algo viene referido a un rey particular *por el nombre de rey*, en ese caso *puede extenderse a sus herederos y sucesores*...[316].

No es necesario hacer comentarios para demostrar hasta qué punto los pasajes que aquí hemos subrayado en cursiva derivaban de los argumentos que los glosadores y posglosadores habían formulado mucho antes: reconocemos el tópico *Dignitas non moritur*, esto es, la continuidad de la *Dignitas* a pesar de la muerte de su poseedor; la unidad entre predecesor y sucesor; el poder vinculante de las obligaciones contraídas en nombre

---

[314] El justicia mayor Brook (Plowden, *Reports*, p. 175b) cita el «c. 11» de la *Magna Carta;* de hecho, la referencia correcta es *M.C.*, c. 17 (el rey Juan), o c. 12 (edición del año 1216).

[315] Plowden, *Reports*, pp. 175b-176.

[316] *Ibid.*, p. 177. Véase lo dicho anteriormente, n. 195.

de la dignidad; la importancia de mencionar u omitir el «nombre»; y todos los demás aspectos que venían elaborándose, durante más de tres siglos, en conexión con la decretal *Quoniam abbas* e instancias similares. Sólo en un aspecto se desviaba de forma notable la jerga jurídica inglesa del lenguaje de los glosadores: la noción de dignidad, aunque era mencionada muchas veces en su contexto jurídico apropiado por los jueces ingleses, era generalmente sustituida por la noción «cuerpo político». En cualquier caso, tenemos aquí un sorprendente paralelismo con el «cuerpo místico que nunca muere» del abad.

Cuando Coke argumentaba sobre el *caso Calvin* observó con propiedad: «Es cierto que el rey *in genere* nunca muere, pero, sin lugar a dudas, *in individuo* muere»[317]. Reconocemos estas distinciones a partir de los argumentos de los juristas italianos, quienes tenían, en general, buen cuidado en recalcar que hablaban del príncipe *in genere,* de la *regia Dignitas* o *regia Maiestas,* cuando decían que un dignatario «nunca muere», y lógicamente evitaban que «el rey nunca muere». Quizá Baldo se aventuró un poco más que los otros cuando personificó la *Dignitas* y afirmó que la *persona idealis* nunca muere; pero, después de todo, sólo se trataba de una «persona ideal». También los juristas ingleses dejaron muy claro que no era pura y simplemente el rey quien era inmortal, sino que sólo en su condición de *rey* –como «dignidad», o «cuerpo político»– podía decirse que nunca muere. Sin embargo, la frase «El rey nunca muere» parece haber aparecido por primera vez en los alegatos de los juristas ingleses; y probablemente los descuidos en este sentido eran de poca importancia, puesto que las distinciones entre el inmortal cuerpo político del rey y su mortal cuerpo natural estaban tan sólidamente establecidas que la posibilidad de un malentendido era casi imposible. En cualquier caso, allí donde tanto se había hablado de la inmortalidad de las reales dignidades y majestades, y donde –como en el caso de Francia– la tendencia a identificar los rasgos individuales del rey viviente con los de una *persona idealis* también viviente estaba tan extendida[318], era casi de esperar que un día, tarde o temprano, también apareciese la frase *Le roi ne meurt jamais.*

Le roy est mort...

Muy poca atención se le ha prestado, si es que se le ha prestado alguna, al hecho indiscutible de que el famoso lema *Le roi ne meurt jamais,* habitual en Francia desde el siglo XVI[319], provenía directamente de la máxima

[317] Coke, *Calvin's Case,* fol. 10b.

[318] Church, *Constitutional Thought,* p. 94, n. 41, 197, 247 ss., y *passim.*

[319] Sería difícil decir con exactitud cuándo apareció el lema en Francia por primera vez. Cfr. J. Bodin. *Les six livres de la république.* I, c. 8 (París. 1583; primera edición en 1576). p. 160: «Car il est

legal *Dignitas non moritur* y, por tanto, en última instancia, de la decretal *Quoniam abbas* del papa Alejandro III. En otras palabras, sólo representaba otra versión de las manidas doctrinas corporativistas de los canonistas y civilistas medievales. La causa de que su clara genealogía se haya pasado, en general, por alto puede que se deba –al menos hasta cierto punto– al hecho de que la máxima legal se ha relacionado demasiado a menudo, por razones de evidente confusión, con las exclamaciones que se escuchaban en los entierros de los reyes franceses en la Abadía de Saint-Denis: *Le roi est mort! Vive le roi!*[320]. Estos dos lemas de continuidad jurídica y dinástica han sido indebidamente emparejados y finalmente confundidos: pues cada uno tiene su propia historia particular. *Le roi ne meurt jamais* es un lema dinástico sólo accidentalmente; *le pape, l'évêque, l'abbesse ne meurt jamais* hubiesen sido máximas válidas a pesar de que en estos casos no estaba involucrada la dignidad dinástica. Tampoco aparece el famoso lema francés que era, después de todo, el pan nuestro de cada día en la jerga de los juristas ingleses de aquella época, en el ceremonial de enterramiento de los reyes franceses, puesto que las exclamaciones funerarias de Saint-Denis se originaron en un contexto totalmente diferente[321].

---

certain que le Roy ne meurt jamais, comme l'on dit, ains si tost que l'un est decedé, le plus proche masle de son estoc est saisi du Royaume et en possession d'iceluy au paravant qu'il soit couronné». Esto demuestra que cuando escribía Bodin (h. 1576) la máxima era ya bien conocida *(comme l'on dit)*. Es interesante también saber que Bodin eleva la divisa *Le mort saisit le vif* (véase *supra*, n. 268) desde la esfera de la herencia del derecho privado hasta la esfera pública, sustituyendo *le mort* por *le Royaume:* el propio reino toma al heredero del trono. La misma vinculación entre *Le Roy ne meurt jamais* y *le mort saisit le vif* aparece en la obra de Ch. Loyseau, *Cinq livres du droit des offices*, I, c. 10, n. 58 (Lyon, 1701; publicado por primera vez en 1610), pp. 66, citada por Church, *Const. Thought*, p. 319, n. 44. Por aquel entonces, desde luego, *le Roy ne meurt jamais* se había convertido en un dogma religioso de la nación francesa, dogma que Bossuet, por ejemplo, a pesar de depender de las doctrinas jurídicas, interpreta de forma llamativa en un nuevo estilo: la imagen de Dios, visible en el rey, ha de ser necesariamente inmortal; cfr. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille y París, 1892), IV, pp. 256 ss. («Sur les devoirs des rois», un sermón del Domingo de Ramos pronunciado ante el rey el 2 de abril de 1662), que (en la p. 262) da una explicación del Salmo 81, 6, *Ego dixi: dii estis* (véase mi ensayo «Deus per naturam», p. 274, n. 72): «Vous êtes des dieux... Mais ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, "vous mourrez commes des hommes". N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas: cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs... L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais: l'image de Dieu est immortelle».

[320] Véase, por ejemplo, R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte* (Múnich y Berlín, 1910), p. 311; Schramm, *English Coronation*, 1 y *König von Frankreich*, I, p. 260. Bloch, *Rois thaumaturges*, pp. 218 ss., señala principalmente los aspectos dinásticos de los gritos de St.-Denis, lo cual es importante, pero no decisivo. Las dos nociones ya habían sido confundidas por los autores franceses hacia el año 1600.

[321] Muchos (y en algunos casos la mayoría) de los siguientes párrafos provienen del próximo libro de R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, un estudio extenso y detallado (basado en su disertación de Ph. D. de la Universidad de California, Berkeley, Cal., 1954) y que citaré mencionando el capítulo en cuestión y el número de nota a pie de página). Quisiera expresar mi gratitud al Dr. Giesey no sólo por haberme permitido hacer uso libremente de su manuscrito, sino también por haber contribuido con importantes pasajes adicionales, y por haber puesto a mi disposición sus propios extractos de la documentación no publicada hasta la fecha, y que recopiló en el extranjero.

Por el Tratado de Troyes, de 1420, el enfermo rey Carlos VI de Francia y la reina Isabel reconocieron al rey Enrique V de Inglaterra como presunto sucesor legítimo del trono francés. Las pretensiones inglesas fueron aceptadas en el norte de Francia, incluida la ciudad de París. Dos años más tarde, el 31 de agosto de 1422, Enrique V murió en Vincennes, dejando sus pretensiones al trono francés a su hijo Enrique VI. Mientras que el cadáver del rey era trasladado primero a Saint-Denis, y después a Londres vía Rouen, murió también el rey Carlos VI de Francia, el 21 de octubre de 1422. El duque de Bedford, en calidad de regente de Francia durante la minoría de edad de Enrique VI de Inglaterra, volvió a París el 5 de noviembre, donde, al parecer, le esperaba el Conseil para disponer el funeral y llevar a cabo los ritos funerarios[322].

Sin embargo, otra serie de acontecimientos pondrían en peligro la sucesión inglesa del trono francés. Al sur de París, en Méhun-sur-Yèvre, el delfín Carlos VII fue aclamado por sus oficiales con el grito de *Vive le roi!* mientras se izaba el estandarte francés[323]. El duque de Bedford fue, por tanto, presionado para actuar rápida y eficazmente en aras de proteger los derechos de su señor soberano, el rey Enrique VI de Inglaterra. Cuando Carlos VI fue enterrado en Saint-Denis el 11 de noviembre –justo cuatro días después de que Enrique V fuese enterrado en la abadía de Westminster– la ceremonia se concluyó con la breve oración de costumbre por el rey difunto: «Priez pour l'ame de tres-excellent prince Charles VI, roy de France!» Y, después de una breve pausa, un rey de armas proclamó los derechos del rey niño Enrique VI, y exclamó en alta voz: «Vive Henry par la grace de Dieu roy de France et d'Anglaterre!». Mientras que los otros heraldos respondían con el grito de: *Vive le roy Henry!* A lo que los ingleses añadían *Noël!*, «como si el Señor descendiese de los Cielos», según explicaba el cronista francés[324].

En esta ocasión, con el evidente propósito de anticiparse a las pretensiones del delfín rival y su partido, a la oración por el difunto rey se unió la aclamación del nuevo rey en la forma en la que se hubiese hecho normalmente en la coronación real y en otras ocasiones. Desde ese momento, este procedimiento se convirtió en costumbre en Francia: se decía la oración por el rey difunto y luego, después de un breve silencio «suficiente-

[322] Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 78 ss.

[323] Esta ceremonia fue descrita en detalle por Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douët d'Arcq (Soc. de l'hist. de France, París 1857-62), IV, p. 310: «Sy fu lors levée une banière de France dedans la chapelle, et donc lesditz officiers commencèrent a cryer hault et cler par plusieurs fois Vive le roy!». Sobre la fecha (el 30 de octubre, en lugar del 24 de octubre), véase Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, nn. 20 ss.

[324] Los gritos a favor de Carlos VI y Enrique VI mencionados en el texto provienen de la versión *original* del *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, siendo el MS más antiguo (París, BN., fr. 18674, fols. 119 ss.) el que reproduce Giesey, en *Royal funeral*, Apéndice II. La exclamación «Noël» aparece, por ejemplo, en *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, ed. M. L. Bellaguet (Coll. des documents inédits. París 1852), VI, p. 496.

mente largo para recitar un *Pater noster*»[325], se aclamaba al nuevo rey. Sin embargo, tanto la oración por el rey difunto como la proclamación del nuevo rey se redujeron paulatinamente en extensión, hasta que finalmente se oían sólo breves exclamaciones impersonales, interrumpidas tan sólo por el corto ceremonial: *Le roi est mort!... Vive le roi!* Esta versión breve y despersonalizada apareció, por lo visto, por primera vez en el enterramiento de Luis XII, en 1515, mientras que una fórmula intermedia –las exclamaciones cortas y sucesivas que mencionaban el nombre individual tanto del rey difunto como del nuevo rey– se usaba, al parecer, antes de 1515[326]. Esto es lo más factible, puesto que en 1509, a la muerte de Enrique VII de Inglaterra, el ceremonial funerario inglés también observó esta fórmula intermedia. Los mayordomos rompieron sus bastones, la cripta fue clausurada,

> y, desconsolados, todos los heraldos se despojaron de sus armaduras y las colgaron sobre los rieles del catafalco, profiriendo lamentos en francés: «El noble rey Enrique VII ha muerto». Y, después de hacer esto, cada heraldo volvió a ponerse su armadura y exclamó en voz alta: «Vive Le noble Roy Henry le VIII^{me}», lo que en inglés vendría a ser «God send the noble Kynge Henry the eight longe life [Dios le dé al noble rey Enrique VIII larga vida]»[327].

El procedimiento inglés, que con toda probabilidad seguía el ejemplo del ceremonial francés, sugiere que la sucesión de las dos breves exclamaciones, aunque contenían todavía las invocaciones de los reyes, era, efectivamente, la costumbre francesa anterior a 1509, una consideración que nos remite al funeral de Carlos VIII, en 1498[328]. La posterior omisión de los nombres individuales haría resaltar, ciertamente, la perpetuidad de la *Dignitas* como tal, separada de sus personificadores; pero es imposible

---

[325] Mathieu d'Escouchy, *Chroniques*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Soc. de l'hist. de France, París, 1863-64), I, pp. 443 ss., relata el funeral de Carlos VII en 1461.

[326] Es práctica común dar por sentado que aquellas exclamaciones fueron oídas, en su forma más breve, por primera vez durante el funeral de Francisco I, en 1547; véase, por ejemplo, Bloch, *Rois thaumaturges*, pp. 218 ss.; Schramm, *Frankreich*, II, p. 125 (= I, p. 260, n. 4). Los gritos despersonalizados, sin embargo, figuraban ya en un informe contemporáneo al funeral de Luis XII en 1515: *L'obsèque et enterrement du roy* (París, 1515), reeditado por L. Cimber y F. Anjou, *Archives curieuses sur l'histoire de France* (París, 1835), 1.^{er} sér., II, pp. 69 ss. Cfr. Giesey, *Royal funeral*, cap. VIII, nn. 50 ss., para más detalles.

[327] El relato se conserva en el Brit. Mus., *Harley MS 3504*, fol. 259^{r-v} (271 en el documento antiguo); el Dr. Giesey, amablemente, puso a mi disposición una copia del original.

[328] El hecho de que el francés sea la lengua de la heráldica no justifica, naturalmente, el origen francés de la ceremonia. No obstante, las exclamaciones no constan en el ceremonial del entierro de Eduardo IV, en 1483 (cfr. Brit. Mus., *Egerton MS 2642*, fols. 186^{v}-188^{v}), mientras que sí coinciden casi textualmente con los gritos proferidos en 1498 en el funeral de Carlos VII de Francia; cfr. Jean de Saint-Gelais, *Chronique*, en Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (París, 1622), p. 108; cfr. Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, n. 45.

saber si esto se hizo de forma intencional o no. Lo que nos interesa aquí es que las exclamaciones «¡El rey ha muerto! ¡Viva el rey!», que –con o sin mención de nombres propios– manifestaban poderosamente la perpetuidad de la realeza, se introdujeron en Inglaterra en una época en la que estaba a punto de formularse en los Inns of Court la máxima de que «el rey como Rey nunca muere».

Una extensa idea política se ha expresado a través del ceremonial funerario en términos lapidarios y forma dramática. Sin embargo, estas famosas exclamaciones no fueron ni las primeras ni las últimas expresiones de la idea de la realeza inmortal en el marco de los funerales reales.

Monedas, o acuñaciones similares, de los siglos XVI y XVII que muestran un Fénix no son difíciles de encontrar. El ave mitológica era, por ejemplo, un emblema de la reina Isabel I que simbolizaba su virginidad, a la vez que su singularidad: SOLA PHOENIX es la inscripción que llevan algunas de sus monedas, y UNICA PHOENIX era la de un medallón acuñado en el año de su muerte, 1603 (fig. 22)[329]. El Fénix de un medallón que imprimieron los realistas ingleses en 1649, después de la ejecución de Carlos I, expresaba una idea diferente. El anverso muestra la cabeza en perfil con la leyenda CAROLVS·I·D:G:MAG:BR:FR:ET·HI:REX. El reverso tiene la leyenda CAROLVS·II·D:G:MAG:BRIT:FRAN:ET·HIBER:REX; pero, en lugar de mostrar un retrato, muestra al Fénix surgiendo de su nido en llamas y la inscripción EX·CINERIBVS (figura 23). No cabe ninguna duda sobre el significado de esta medalla conmemorativa; fue acuñada con la clara intención de afirmar la perpetuidad de la realeza hereditaria y de la real dignidad, en general, contra el lord protector y la república: el hijo del rey que surge como un Fénix *ex cineribus*, de las cenizas de su padre; o, aunque menos probable, de los despojos de la monarquía[330]. Todavía más expresivo es el diseño de una ficha grabada para el rey francés, en 1643, pero proyectada unos cuantos años antes, para anunciar la muerte de Luis XIII y la accesión de Luis XIV (fig. 24). Muestra al Fénix en su nido en la montaña, iluminado por los rayos del sol. La inscripción, que había sido tomada de la Cuarta Égloga de Virgilio, reza: *Caelo demittitur alto*, «Es enviado

---

[329] Hawkins, *Medallic Illustrations*, lám. VI, 7, 8, 9; cfr. VIII, 17, y sobre el medallón, J. D. Köhler, *Munz Belustigung* (Núremberg, 1729 ss.) XXI, pp. 225 ss. Cfr. *supra*, n. 245.

[330] Hawkins, *op. cit.*, lám. XXX, 19. Mi reproducción (fig. 23) se basa en la copia del Hunterian Museum de Glasgow, y le estoy muy agradecido a G. K. Jenkins, del British Museum, quien amablemente me procuró un molde de dicha copia. Se decía que los Fénix reales hacían de Inglaterra otra Arabia, al menos según Ben Jonson, «Un discurso dirigido al rey Jacobo al nacer el príncipe», en *The poems*, ed. D. H. Newdigate (Oxford, 1936), p. 281:

Otro Fénix, si bien el primero muerto está,
Un segundo ha surgido de su lecho inmortal,
Para hacer de esta nuestra Arabia
El nido de una progenie eterna.

de lo alto del Cielo», como se suponía que lo eran los dinastas desde el siglo XIII[331]. Lo esencial del diseño, sin embargo, viene dado en una nota explicativa que dice:

> El Fénix nace y se remonta de las cenizas de su padre por el influjo que le envían el cielo y el sol. De la misma manera, nos es milagrosamente dado el rey desde arriba: y desde el *lit funèbre* de su padre se remonta a su *lit de justice*[332].

La metáfora no había sido mal escogida, pues cabe recordar que el rey francés hizo su primera aparición solemne en la Court du Parlement como legislador y juez de su accesión, e incluso antes de que su predecesor real fuera enterrado[333]. Se decía que el canapé del trono, ricamente decorado con su baldaquín, era el lugar donde «podía verse al *lex et Rex* reposando bajo el dosel... verles juntos en aquel lecho de justicia»[334], y, en esta lí-

---

331 Véase lo dicho anteriormente, n. 58.

332 París, *Bibl. Mazarine MS 4395*, fol. 1ᵛ (el Dr. Giesey me proporcionó la fotografía [fig. 24]); contiene una serie de dibujos propuestos para la medalla real del día de Año Nuevo de 1644. La nota al diseño del Fénix dice:

Le Phoenix naist et s'eleve des Cendres de son pere par l'Influence qui luy est envoyée du Ciel et du Soleil. Ainsy le Roy nous a esté miraculeusement donné d'en-haut: Et du lict funèbre de son pere il s'eleve à son lict de Justice.

El símbolo del Fénix se empleaba con frecuencia en las ceremonias de la corte de Francia durante el siglo XVI. Por ejemplo, en el caso de la Orden del Espíritu Santo, fundada por Enrique III en 1579, se había pensado originariamente en llamarla *Orden del Fénix*, porque, según los cortesanos, aquella ave era «la única criatura de su especie, y sin parangón», y en eso se parecía al rey de Francia, que «era el Fénix de todos los reyes del mundo». Véase A. Favin, *The Theater of Honour and Knighthood* (primera edición, en 1620; versión en inglés, Londres, 1623), p. 416. Es más, en 1600, a la *entrée* de María de Médici en Aviñón –llegó como prometida para casarse con Enrique IV–, se construyó un arco triunfal que mostraba en la enjuta un Fénix con la siguiente inscripción dirigida a María: *O felix haeresque tui* (la cita proviene de Claudiano; véase *supra*, n. 252), haciendo alusión a la esperanza de que el matrimonio diera un heredero al trono, que sería eventualmente *Le petit phénix* (véase lo dicho anteriormente, n. 269); cfr. A. Valladier, *Labyrinthe de l'Hercule Gaulois* (Aviñón, 1601), p. 187 (cfr. 200); Giesey, *Royal Funeral*, cap. X.

333 Tanto Luis XIV como Luis XV, siendo niños en el momento de su accesión al trono, fueron llevados a un *lit de justice* antes de que sus predecesores fueran enterrados; cfr. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, p. 315. Sobre el *lit de justice*, véase Church, *Constitutional Thought*, pp. 150 ss.; F. Funck-Brentano. *L'ancienne France: Le roi* (París, 1913), pp. 158 ss.; véase la nota que sigue.

334 Bernard de la Roche Flavin, *Treize livres des Parlamens de France*, IV, c. 1 (Ginebra, 1621), pp. 353 ss., da la descripción más completa del *lit de justice;* cfr. § 9, p. 355: «... on void que *Rex et Lex* se reposent soubs the couvert [=ciel ou daix; cfr. § 3, p. 353] de ceste sale... on les void ensemblement en ce lict de Iustice...». Evidentemente, el autor considera que la justicia es casi exclusivamente un monopolio francés, cfr. § 15, p. 356 (donde habla de la *main de Justice*, que, según se alega, es un atriburo puramente francés), «pource que la Iustice est nee avec la France, et a son droit hereditaire en la terre de France, comme il y a des pays qui sont doüés de choses rares, et qui ne peuvent venir ailleurs». La India tiene árboles aromáticos; Persia posee perlas; tan sólo el Norte dispone de ámbar. «Aussi il n'y a qu'une France, ou s'exercent les vrayes fuctions de la Iustice.»

nea, un medallón que muestra el *lit de justice* (fig. 25) proclama: *Hinc suprema lex*, «De aquí emana la ley suprema»[335]. El reino no podía prescindir, ni tan siquiera por un corto espacio de tiempo, de la continuidad del derecho y la justicia que personificaba el rey, y, por ello, el nuevo Fénix debía remontarse inmediata y directamente, sin pérdida de tiempo, «del lecho mortuorio de su padre a su lecho de justicia». Una vez más, la noción de justicia estaba destinada a aportar su significado como un símbolo de sempiternidad.

En el funeral del rey, el privilegio de llevar las cuatro esquinas del paño mortuorio se reservaba a los cuatro *président du Parlement*, esto es, los cuatro jueces más importantes del tribunal supremo del reino. Esta costumbre puede rastrearse hasta el siglo XIV[336], y la razón de tal distinción es expuesta con unanimidad por autores posteriores, que explican

> que ellos [los presidentes] representan su persona [la del rey] o el quehacer de la justicia [en el Parlement], que es el miembro principal de su Corona, y por la cual él reina y tiene soberanía...[337].

> que ellos, que representan en el Parlement a la persona del rey y que gobiernan la soberana justicia del reino, sean los más cercanos al cuerpo del rey...[338].

Sin embargo, los cuatro presidentes no eran solamente desde el punto de vista metafórico *un vray pourtraict de Sa Majesté*, sino que también sus regalías pasaban por ser *le vray habit dont estoient vestues Leurs Majestez*[339]. El hábito de los jueces consistía en una toga rojo brillante guarnecida

---

[335] C.-F. Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (París, 1691), lám. 28. El dibujo sigue el modelo paleocristiano y el *Etimasia* pagano, el trono vacío de los dioses y gobernantes, más tarde de Cristo; en este caso se adapta al rey en su papel de legislador: bajo el dosel, exhibiendo el cetro desde su sitial y la *main de justice*, mostrando al fondo el emblema del sol, y flanqueado por la Justicia y la Fe. Para otro tipo de representación, el *lit de justice* en Vendôme, de 1458, véase Le Comte Paul Durrieu, *Le Boccace de Munich* (Múnich, 1909), pp. 51 ss., y lám. 1. Una idea estrechamente relacionada con el medallón de Luis XIV viene expresada por la divisa de Jacobo I: *A Deo rex, a rege lex;* cfr. Schliermann, «Sakralrecht des protestantischen Herrschers», p. 344.

[336] Véase la nota siguiente, en referencia al año 1364. Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, nn. 3 ss., se inclina a pensar que el privilegio data de 1350 (entierro de Felipe VI), o, posiblemente, de 1328 (Carlos IV).

[337] «Et portèrent le corps dudit Roy les gens de son Parlement... pour ce que ilz representent sa personne ou fait de justice, qui est le principal membre de sa coronne, et par lequel il regne et a seigneurie.» *Chroniques des règnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal (Société de l'histoire de France, 1910), I, p. 343.

[338] «... ilz qui en parlement representent la personne du roy et qui gouvernent la justice souveraine du royaume, soient au plus près du corps du roy». Cfr. *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, ed. Giesey, *Royal Funeral*, Apéndice II; el mismo pasaje describe a los cuatro presidentes: «vestus de leurs manteaulx vermeils fourrez de menu vair».

[339] Funck-Brentano, *Le roi*, pp. 151 ss., reúne una serie de comentarios interesantes acerca de las vestimentas del rey y los presidentes, que proceden principalmente de La Roche Flavin, *Parlemens*, X, cc. 24-25, pp. 792 ss.

de armiño y que, probablemente, reflejaba la púrpura real, del mismo modo que la túnica púrpura del cardenal reflejaba una autoridad afiliada a la de la *cappa rubea* del papa; asimismo, se puede remontar hasta el siglo XIV[340]. Además, como signo especial de distinción, los justicias tenían derecho a llevar tres medallones prendidos del hombro con una cinta de oro o seda, lo que se llamaba a veces *le bouton d'or;* hay razones para creer que esta condecoración provenía de los tres medallones del broche del hombro real (originalmente imperial): la *fibula,* que los juristas medievales mencionaban a menudo como una de las cuatro insignias de la majestad imperial, siendo las demás la púrpura, el cetro y la diadema[341]. No cabe la menor duda de que tanto las togas rojas como el *bouton d'or* se suponía reflejaban las insignias reales en una escala menor. No en vano, se les llamaba a estos supremos jueces *pars corporis principis,* «parte del cuerpo del rey»[342].

---

340 Véase Giesey, *Royal Funeral,* cap. V, nn. 9 y 15, para una miniatura de la procesión funeraria de la reina Juana de Borbón (m. 1378).

341 Sobre el *bouton d'or,* véase De La Roche Flavin, *Parlemens,* X, c. 25, § 12, p. 796; consúltese también Funck-Brentano, *Le roi* p. 152, n. 5. Sobre la *fibula* imperial romana, véase, por ejemplo, R. Delbrück, *Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Berlín, 1926-1929), p. 40 (perfectamente visible en el mosaico de Justiniano, de San Vitale, en Rávena). Cfr., por ejemplo, Lucas de Penna, al *C.* 11, 8, 4, n. 5 (Venecia, 1582), p. 393: «quatuor sunt insignia regalia, scil. purpura, fibula aurea, sceptrum et diadema»; véase de nuevo a Lucas de Penna, al *C.* 11, 11, 1, n. 2, p. 401; también Mateo de Afflictis, en *Lib. aug.*, I, 20 (21), n. 1, fol. 104ᵛ. Consúltese, además, san Isidoro de Sevilla, *Ethymol.*, XIX, 24, 2, citado, por ejemplo, en *Graphia libellus,* c. 5, ed. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio,* II, p. 95. De la Roche Flavin, *loc. cit.*, también hace referencia al modelo helenístico y bíblico, I Mac 10, 89: «Et misit [rex] ei [Jonathae] fibulam auream, *sicut consuetudo est dari cognatis regum*» (también I Mac 11, 58; y 14, 44). Es decir, Jonatán recibió la *fibula aurea* como *amicus regis* (συγγενὴς τοῦ βασιλέως), que era un título oficial que designaba a un alto cargo miembro del consejo privado; véase J. Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955), pp. 21 ss. Ahora bien, los *consiliarii* del rey o del emperador eran oficialmente *amici regis* o *imperatoris,* hecho este que era bien conocido entre los juristas medievales; véase, por ejemplo, Lucas de Penna, al *C.* 12, 16, rubr., n. 1 p. 706, autor que, *vice versa,* interpreta a san Juan 15, 14 s. (Cristo dirigiéndose a los apóstoles: *Vos autem dixi amicos*), casi constitucionalmente: *amici Christi* = consejeros privados de Cristo. Puesto que los presidentes franceses –al igual que el canciller y otros dos o tres altos funcionarios– eran, evidentemente, *consiliarii regis,* recibían la insignia, aparentemente, en su calidad de *amici regis.* Quizá esta hipótesis encontrara apoyo en *Graphia libellus,* c. 21, ed. Schramm, II, p. 104: durante la investidura de un juez el emperador «convertat fibulam [manti] ad dextram partem», queriendo decir que sobre el lado derecho del manto «lex ei debeat esse aperta». Cfr. De La Roche Flavin, *Parlemens,* X, c. 25, § 12, p. 796, sobre la limitación del *bouton d'or* al hombro derecho; véase también, para algunos comentarios (no todos ellos correctos) sobre la historia de la insignia, J. Quicherat, *Histoire du costume en France* (París, 1877), p. 324. Cómo y por qué los medallones de la *fibula* se tornaron en tres cintas doradas o encarnadas puede deducirse de las miniaturas carolingias; véase Schramm, *Kaiser und Könige in Bildern,* II, lám. 17, láms. 9b, 18a, 28; cfr. Déer, «Ein Doppelbildnis Karls des Grossen», *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* II (1953), 111.

342 Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo,* I, jus XII (París, 1545), p. 116: «Item illud magnum consilium dicitur proprie consistorium principis... et in corpore unde sumitur», Cfr. Church, *Constitutional Thought,* p. 54. La terminología procede claramente del C.9, 8, 5, donde el emperador denomina a su *consilium* el *consistorium,* y considera al Senado como *pars corporis nostri:* véase *supra,* cap. V, n. 42; véase también *supra,* cap. IV, nn. 188 y 195.

Esta digresión en el estudio del vestuario era necesaria para comprender otro privilegio que disfrutaban los justicias. Mientras que en los funerales reales todos los condolientes y el *cortège* estaban vestidos de negro o mostraban signos de luto, sólo los presidentes del Parlement de París, que portaban el paño mortuorio, aparecían vestidos de sus togas rojo brillante. Estaban *exempts de porter le dueil,* «exentos de llevar luto», como explicaba un testigo ocular de la procesión funeraria de Francisco I (1547), «porque la Corona y la Justicia nunca mueren»[343]. Esta exención de llevar luto de los jueces supremos, que se mencionó por primera vez en 1422 en relación con el funeral de Carlos VI, se remonta al siglo XIV, según lo revelan las miniaturas[344]. Sin embargo, la explicación de esta costumbre era siempre la misma.

> Aucuns avoient leur manteau rouge,
> En exemple et signifiance
> Que Justice jamais ne bouge
> Pour trespas du Roy, ne muance...

escribía Marcial de París, al describir el funeral de Carlos VII, en 1461[345], mientras que Jean du Tillet, que escribía un siglo más tarde, comentaba que era el deber de los cuatro presidentes demostrar con sus mantos de color «que por la muerte del rey la justicia no cesa»[346].

Las ideas subyacentes son obvias, y también resultaban obvias para sus contemporáneos. Los justicias, vistiendo su hábito, que reflejaba aquel del propio rey, no exhibían muestras de luto porque «la Corona y la justicia nunca mueren». Eran los representantes, y una parte del cuerpo, de un rey que como rey nunca moría; y eran los administradores de una

---

343 Vieilleville, *Mémoires,* ed. J. Michaud, y P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France* (París, 1836-39), IX, p. 63: «... car les presidents et conseilleurs de la cour de Parlement l'environnoient [es decir, la efigie del rey; véase más adelante] de toutes partes, en leurs robbes rouges, exempts de porter le dueil, avec cette raison, que la couronne et la justice ne meurent jamais; de laquelle justice ils sont, soubs l'autorité des roys, premiers et souverains administrateurs». Consúltese más adelante, n. 376, sobre Vieilleville como observador del séquito de Enrique II. Véase, además, De la Roche Flavin, *Parlemens,* XIII, c. 88, § 10, p. 1181: «La Iustice, et mesmes l'authorité des Parlements est estimee tousiours durer en ce royaume, soit le Roy mort, prins, ou absent. Et en signe de ce, les officiers des Parlements és obseques des Roys ne sont vestus de dueil, comme tous les autres, ains d'escarlate...»; cfr. *ibid.,* § 29, p. 1186 ss., donde la rúbrica dice: «Le Parlement en corps ne porter iamais dueil», y el texto subraya nuevamente: «Mais la Cour y assiste [aux obseques] en corps en robe rouge, et marche avec l'effigie du Roy, qui est dans un lict, comme accompagnant le Roy en son lict de iustice».

344 Véase lo dicho anteriormente, nn. 338 y 340.

345 Marcial de París, llamado de Auvernia, *Les Vigilles de Charles VII,* en la edición de su *Les poésies* (París, 1724), II, p. 170.

346 Jean du Tillet, *Recueil des Roys de France* (escrito hacia 1560, publicado por primera vez en 1578; París, 1618), I, p. 341: «Le principal office desquels [membres du Parlement] est bien administrer la justice... et faire cognoistre que par la mort desdits rois elle ne cesse».

Justicia que tampoco moría, y cuyo ministerio nunca sufría interrupciones. *Iustitia enim perpetua est et inmortalis,* dice el Libro de la Sabiduría (1, 15), y apoyándose en la fuerza de este verso, Baldo, utilizando definiciones aristotélicas, glorificó a la justicia como un *habitus qui non moritur,* algo divino e inmortal como el alma[347]. El rey individual podía morir, pero el rey que representa a la justicia soberana, y que estaba representado por los jueces supremos, no moría; continuaba en su jurisdicción incesantemente, a través de la agencia de sus oficiales, aunque su cuerpo natural hubiese fallecido. *Parlamentum Franciae non servat ferias,* «El Parlement, tribunal supremo de Francia, no guarda días de fiesta», rezaba una máxima jurídica francesa basada en el derecho romano[348]. Por ello, los presidentes del Parlement mostraban a través de sus mantos rojos que la muerte del rey no afectaba a la justicia «que nunca muere». Aquellas ideas habían sido ya formuladas hacía mucho tiempo por los juristas medievales, y los presidentes del Parlement francés podían, de hecho, parecer, cuando portaban el paño mortuorio, un *tableau vivant* ilustrativo del comentario de Baldo: «El poder de la jurisdicción ordinaria subsiste aun durante el intervalo en el que el emperador está muerto». Es cierto, añadía Baldo, que un cadáver no tiene voluntad, pero el emperador muerto, su *Dignitas,* «parece tener voluntad incluso después de su muerte, porque... al príncipe place todo lo que sus jueces hacen aun después de su muerte, a no ser que fuesen contra derecho»[349]. ¿Cómo podían, entonces, llevar luto los justicias, si *su* rey no moría?

---

[347] Baldo, al *D.* 1, 1, 1, n. 2, fol. 7r, y al *D.* 1, 1, 10, n. 1, fol. 15r; cfr. Ullmann, «Baldus' Conception of Law», p. 390; véase *supra,* cap. IV, nn. 70 y 159. La definición de justicia como *habitus,* estimulada por las palabras «Iustitia est constans et perpetua voluntas» (de hecho, las primeras palabras de las *Institutes*), les era conocida a los glosadores a través de Cicerón, *De inventione rhetorica,* 11, 53, aunque se remonta a Aristóteles.

[348] Grassaille, *Regalia Franciae,* I, ius XII, ad quartum (París, 1545), p. 120: «... quod parlamentum Franciae non servat ferias: imo ex consuetudine, omnibus diebus etiam feriatis (aliquibus exceptis) reddit ius... Ideo, de curia Franciae potest dici, quod de Romana dicit[ur]... quod solennibus diebus solennes processus facit». Véase De la Roche Flavin, *Parlemens,* XIII, c. 87, pp. 1174 ss., para las excepciones (inclusive la del funeral de un rey cuando *les Cours de Parlement assistent en corps*) que, en gran medida, se ajustan a las enumeradas en el *C.* 3, 12, 6 y 9. En base a esto, cabe observar que ya Federico II había ordenado, *Lib. aug.,* I, p. 50 (52) que «iustitiarii... continue curias... regere debeant, causas audiant et decidant». Véanse las glosas de Andrés de Isernia, a esta ley, ed. Cervone, pp. 108 ss., y de Mateo de Afflictis, I, fol. 195, n. 3, quienes hacen referencia al *C.* 3, 12, 9, acerca del ideal de actividad ininterrumpida en los tribunales de justicia. En Francia, este principio era válido desde el siglo XIII; véase Durante, *Speculum iuris,* II, partic. I, «De Feriis», § 1, n. 10, p. 506: «... quia nulla lex potest curiam Principis coarctare, quin possit quolibet tempore ius reddere, etiam diebus feriatis... Nam ipse est lex animata in terris... Et pro hoc potest excusari consuetudo curiae regis Franciae quo[d] tempore parlamentorum omni die ius reddit...».

[349] Baldo, al *C.* 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: «... quia non ex vi talis mandati fuit facta delegatio, sed ex vi ordinariae iurisdictionis, quae viget licet moriatur interim imperator... Et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur: omnia enim placent principi quae per suos iudices etiam post mortem suam fiunt, nisi contra legem sint». Véase *supra,* n. 296.

Todavía debemos prestar atención a otro rasgo relacionado con los ritos funerarios. Carlos VIII, en 1498, fue enterrado, como era costumbre, en Saint-Denis. Pierre d'Urfé, caballerizo mayor, llevaba en el funeral la espada del reino, y el primer chambelán llevaba el estandarte de Francia. D'Urfé nos ha dejado un relato de la última escena del entierro: cuando el féretro entraba en el panteón –esto es, al lamento de *Le Roy est mort!*–, los mayordomos rompieron sus bastones y los tiraron a la tumba, mientras que los heraldos y los oficiales de mando depusieron sus escudos y mazas. Sin embargo, el estandarte de Francia, al igual que la espada, sólo se bajó un momento y al grito de *Vive le Roy!* fue rápidamente levantado, porque, como explica D'Urfé, «el estandarte no muere», *car elle [la bannière] ne meurt jamais*[350]. De esta manera, la famosa fórmula se transfirió también al estandarte de Francia. En otras palabras, en cuanto que el rey como Rey se identificaba con la «justicia soberana» o con el «estandarte de Francia», los ritos funerarios sugerían, efectivamente, que «el Rey nunca muere».

Efigies

Junto con este simbolismo de la supervivencia del *R*ey a pesar de la muerte del *r*ey, se encontraba uno de los aspectos más sorprendentes de la duplicidad real ideado en la época moderna: los ritos que se asociaban, en Francia, con la efigie del rey[351].

Afortunadamente, tenemos bastante información, en este caso, sobre los orígenes de este uso: se tomó de Inglaterra, donde la exhibición de efigies en los funerales reales consta desde 1327[352]. El 21 de septiembre de ese mismo año, el rey Eduardo II murió o fue asesinado (no se sabe) en el castillo de Berkeley; poco tiempo después, su cuerpo desentrañado y embalsamado, y acompañado de una efigie, fue trasladado a Gloucester y enterrado el 20 de diciembre en la iglesia de la abadía de Saint Peter. ¿Era la apariencia desfigurada del rey lo que hacía aconsejable el uso de

---

[350] Véase Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (París, 1619), pp. 39 ss., en relación con la *Ordonnance* de Pierre d'Urfé («L'Ordre tenu à l'enterrement du Roy Charles VIII, l'an 1498, par Messire Pierre d'Urfé, grand escuyer de France»).

[351] Sobre las efigies y su relación con las máscaras mortuorias, y también en términos generales, véase E. Benkard, *Das ewige Antlitz* (Berlín, 1927); existe, además, la versión inglesa de M. M. Green, *Undying Faces* (Nueva York, 1919); W. H. Hope, «On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England», *Archaeologia* LX: 2 (1907), pp. 518-565; E. Bickermann, «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft* XXVII (1929), Excursus, pp. 32 ss.; J. Schlosser, «Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs», *Jahrburch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* (Viena) XXIX (1910), pp. 195 ss.; Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI; A. Pigler, «Portraying the Dead», *Acta historiae artium Academiae scientiarum Hungariae*, IV (1956), pp. 1-75, citado por H. Keller, «Effigie», en *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, IV (1956), pp. 743-749, escrito del que no pude disponer a tiempo.

[352] Véase, además de Hope, «Funeral Effigies», pp. 530 ss., también S. Moore, «Documents relating to the Death Burial of King Edward II», *Archaeologia* L: 1 (1886), pp. 215-226.

una imagen? ¿Habían ocurrido cambios importantes en las costumbres funerarias occidentales? Desde luego, podemos pensar en razones puramente prácticas, puesto que el enterramiento de Eduardo II se retrasó tres meses (desde el 21 de septiembre hasta el 20 de diciembre); en cualquier caso, el largo retraso del entierro no pudo haber sido la única causa de la sustitución del cuerpo por la efigie visible: en el funeral de Eduardo I, que fue enterrado en Westminster casi cuatro meses después de su muerte, acaecida en Burgh-upon-the-Sands, sobre el estuario de Solway (del 7 de julio al 28 de octubre de 1307), no se utilizó ninguna efigie.

A pesar de todas estas explicaciones sobre la introducción de la efigie en 1327, lo cierto es que con el funeral de Eduardo II empieza la costumbre de colocar sobre el féretro la «real representación» o «personaje», una figura o imagen *ad similitudinem regis,* la cual –hecha de madera o cuero forrado de algodón de bombácea y cubierto de yeso– era vestida con los ropajes de coronación o, más tarde, con el manto parlamentario. La efigie exhibía las insignias de la soberanía: sobre la cabeza de la imagen (elaborada, al parecer, desde Enrique VII en base a la máscara mortuoria) se hallaba la corona, mientras que las manos artificiales sostenían el cetro y el orbe[353]. Desde aquel momento, siempre y cuando las circunstancias no estableciesen lo contrario[354], las efigies fueron utilizadas en los entierros de la realeza: metido dentro del ataúd de plomo, que estaba a su vez encerrado en un estuche de madera, descansaba el cadáver del rey, su cuerpo natural mortal y normalmente visible –aunque ahora invisible–, mientras que su cuerpo político normalmente invisible se exhibía de forma visible en esta ocasión mediante la efigie con sus atributos reales: una *persona ficta –la efigie– que personificaba a otra persona ficta* –la *Dignitas.*

Ideas como éstas, que quizá tampoco estuvieran del todo ausentes del ceremonial funerario inglés, adquirieron gran relieve en Francia una vez que se introdujo el uso de la efigie en este país en el curso del año fatal de 1422. Como se recordará, el rey Enrique V de Inglaterra murió en Vincennes. Siguiendo la costumbre inglesa, se preparó una efigie para ser colocada sobre el ataúd: tal vez ya en Saint-Denis, y sin lugar a dudas en Rouen[355]. Cuando, unas semanas más tarde de la defunción de Enrique V, también murió Carlos VI de Francia, el duque de Bedford, como ya se ha dicho, era el responsable, directa o indirectamente, de los preparativos para el funeral del rey francés. Cuando Bedford volvió a París el 5 de noviembre, o justo antes de su vuelta, se dio orden de preparar una efigie

---

353 Hope, «Funeral Effigies», p. 531.

354 Como, por ejemplo, en los casos de Ricardo II, Enrique VI, Eduardo V y Ricardo III.

355 Sobre la exposición de la efigie en Rouen, véase Monstrelet, IV, pp. 112 ss.; en el caso de los ritos de St.-Denis, las crónicas francesas no mencionan ninguna efigie en concreto; véase, no obstante, la muy detallada *Vita Henrici Quinti* (ed. T. Hearne, Oxford, 1727), pp. 336 s., que insinúa que se empleaba una efigie desde el principio; véase Giesey, *Royal Funeral,* cap. VI, nn. 100 ss.

de Carlos VI para su funeral del 11 de noviembre. Los asientos de los gastos funerarios muestran que esta orden se ejecutó con mucha rapidez[356]. Es decir, a resultas de las especiales circunstancias del año de 1422, en el que murieron y fueron enterrados simultáneamente el rey anglofrancés y el rey autóctono de Francia, la costumbre inglesa de exhibir la efigie funeraria del rey fue trasplantada a Francia.

Desde ese momento, la efigie real, literalmente, «desempeñó un papel» en el ceremonial funerario de los reyes franceses. De hecho, desempeñaba un rol propio e independiente del cuerpo muerto del rey. En 1538, un eminente jurista francés, Charles de Grassaille, afirmó que «el rey de Francia tiene dos buenos ángeles custodios: uno en razón de su persona privada, y otro en razón de su dignidad real»[357]. Efectivamente, si el rey, según Jean Gerson, tenía «dos vidas», no podía tener menos de dos ángeles para protegerlas; tampoco es muy arriesgado conjeturar que, en el funeral del rey, el segundo ángel se cerniese presumiblemente sobre la efigie. En cualquier caso, es de notar que la distinción entre la persona de un gobernante y su dignidad, que había sido propagada durante siglos por los juristas italianos, tampoco estaba ausente del pensamiento político francés[358]. Pero mientras que la naturaleza de la dignidad se aludía normalmente sólo en los tribunales y en el Consejo, era un rasgo peculiar de los franceses el hacer visible la *Dignitas* y exponerla en los solemnes espectáculos y ceremoniales. El rey «en sí no es la dignidad, sino que representa la persona de la dignidad», decía Pierre Grégoire, legista francés que escribía en el último cuarto del siglo XVI[359] y que desarrolló esta idea de forma extraordinaria. La corona y la diadema, señaló, eran accesorios externos de una cabeza humana y mortal, y la púrpura era un accesorio externo de un cuerpo humano y mortal que estaba expuesto a la enfermedad y a todo azar de la fortuna; bien es cierto que los atributos reales «tienen la divinidad de la dignidad», pero no le libera al hombre de su naturaleza humana[360]. Y, a este respecto, Grégoire con-

---

[356] Véase Giesey, cap. VI, nn. 96 ss., para detalles.

[357] Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius XX, p. 210: «Item, Rex Franciae duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis».

[358] Sobre Jean Gerson, véase *supra*, cap. V, n. 76. Véase, además, Church, *Constitutional Thought*, p. 253, n. 1, donde cita a Francisco Grimaudet, distinguiendo entre el príncipe como príncipe y el César individual; o R. Choppin, *De domanio Franciae*, III, tit. 5, n. 6 (Basilea, 1605), p. 449: «... dignitati magis quam personae concessa». Consúltese también P. Grégoire, *De republica*, IX, c. 1, n. 11 (Lyon, 1609; publicado por primera vez en 1578), p. 266C: todo le pertenece al príncipe en el momento de una emergencia «in qua principis dicuntur ut principis... non principis privati». Véase, no obstante, Church, *op. cit.*, p. 309, donde señala que hacia finales del siglo XVI «los absolutistas radicales ya habían reducido drásticamente el significado tradicional... de la distinción entre el rey y la Corona...».

[359] Grégoire, *op. cit.*, VI, c. 3, n. 7: «Docendus est itaque princeps separatim prius se cognoscere, postea dignitatem qua gerit. Nam ipse non est dignitas: sed agit personam dignitatis». Todo el capítulo (pp. 137 ss.) está dedicado a la *Dignitas*.

[360] Grégoire, *loc. cit.*, n. 7 (citado por Church, *op. cit.*, 248, n. 12), también n. 3: «Principum insignia... quae habent dignitatis numen, non adimunt hominis naturam et quod humanum est...».

cluyó de forma inesperada: «La Majestad de Dios se presenta *externamente* en el príncipe para la utilidad de los súbditos; pero *internamente* permanece aquello que es humano»[361]. Cuando Grégoire relegaba la «Majestad de Dios» a la exhibición externa de los atributos reales, buscaba tanto el sentido paradójico como lo hacía su contemporáneo del otro lado del Canal de la Mancha, Coke, que había lanzado la curiosa observación de que el rey mortal había sido creado por Dios, pero que el rey inmortal lo había sido por el hombre[362]. Sin embargo, la visibilidad de Dios en los atributos reales «para la utilidad de los súbditos» nos trae a la memoria la caricatura de Thackeray (fig. 26) en la que el gran novelista ridiculizaba el famoso retrato de Luis XIV de Rigaud yuxtaponiendo el pomposo retrato oficial ya concluido con sus dos elementos constitutivos: el lastimoso cuerpo natural del rey y un maniquí adornado con los atributos reales[363]. Efectivamente, en función de la utilidad de los súbditos, daría igual que la Majestad estuviese investida externamente en la efigie funeraria, a través de la cual la persona del rey parecía duplicarse: los dos cuerpos, indiscutiblemente unidos en el rey vivo, estaban visiblemente separados a su fallecimiento.

De hecho, la importancia de la efigie del rey en los ritos funerarios del siglo XVI pronto se equiparó, o incluso eclipsó, a la del propio cuerpo difunto. En fecha tan temprana como la del año de 1498, en el funeral de Carlos VIII, y ya definitivamente en el año 1547, en los ritos funerarios observados en honor de Francisco I, la exhibición de la efigie se fue asociando sucesivamente con las nuevas ideas políticas de aquella época, de modo que se indicaba con ella, por ejemplo, que la real dignidad nunca moría y que en la imagen continuaba presente la jurisdicción del rey muerto hasta el día de su entierro. Bajo el impacto de aquellas ideas –fortalecidas por las influencias que provenían de los *tableaux vivants* medievales, los *trionfi* italianos y el estudio y aplicación de textos clásicos– el ceremonial relacionado con la efigie comenzó a llenarse de nuevos elementos y a afectar profundamente al propio clima funerario: un nuevo elemento triunfal, ausente en la época anterior, se introdujo en la ceremonia.

Aparte de otros cambios, este nuevo clima llevó a la sustitución del sencillo féretro en el que el cadáver solía ser conducido en la época anterior, por el triunfal *chariot d'armes* sobre el cual se transportaría en adelante la efigie; al principio encima del ataúd, y después sola y separada del

---

[361] Grégoire, loc. cit., n. 1: «Maiestas Dei in principibus extra apparet in utilitatem subditorum, sed intus remanet quod humanum est».

[362] Coke, *Calvin's Case*, fol. 10: «... uno es un cuerpo natural... y este cuerpo ha sido creado por Dios Todopoderoso, y está condenado a morir...; y el otro es un cuerpo político... constituido por el gobierno del hombre... y en esta condición el rey es considerado inmortal, invisible y no condenado a morir...».

[363] M. Jenkins, *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [Nueva York, 1947]), fig. 63, cfr. p. 46. Véase Thackeray, *Paris Sketch Book*, en la edición Charterhouse de los *Works of Thackeray* (Londres, 1901), XVI, p. 313.

cadáver[364]. Así, a los lúgubres elementos que dominaban anteriormente el ceremonial funerario, les fue añadido un nuevo elemento triunfal que quizá no provenía directamente de la introducción de la efigie, pero que, desde luego, recibía de la introducción de la imagen funeraria nuevos e inesperados impulsos. Debe, sin embargo, señalarse que la nueva idea triunfal difería profundamente de aquel otro sustrato de triunfo que daba, evidentemente, un cierto matiz también a los ritos funerarios medievales; pues el nuevo concepto de triunfo no pretendía anticipar la futura *conregnatio* del rey con Cristo en el cielo, sino celebrar y mostrar la *conregnatio* del difunto rey con la inmortal *Dignitas* real sobre la tierra, cuya sustancia había pasado al sucesor, pero que todavía venía representada de forma visible por la efigie del gobernante fallecido[365]. Por última vez el rey muerto «representa la persona de la dignidad». Además, el rey difunto se acercaba ahora al eterno Juez del Cielo en un atuendo diferente: en la Edad Media, el rey era enterrado con su corona y sus atributos reales, o sus copias; sin embargo, ahora, el rey era enterrado desnudo o envuelto en un sudario, y llegaba al Cielo como un pobre diablo, mientras que los atributos reales se reservaban para la efigie, la verdadera portada de la gloria real y símbolo de una dignidad «que nunca muere»[366]. Se dice que Bizancio era litúrgicamente bifocal: una «liturgia de la corte» se había

---

[364] Mientras que en los funerales de Carlos VII (1461) y Carlos VIII (1498) la efigie era aún colocada sobre el féretro, en el funeral de Luis XII la efigie y el féretro iban por separado. Durante el funeral de Francisco I (1547), el ataúd iba a la cabeza de la procesión dentro de una carroza cubierta por un paño negro, mientras que la efigie era transportada, con todo el triunfo real, a la cola de la procesión, el lugar de honor. Para los detalles de un desarrollo complicado, véase Giesey, cap. VII, *nn.* 42 ss.

[365] Esta antítesis había sido ya explotada, por lo visto, en la década de los sesenta del siglo XVI por Du Tillet, *Recueil des Roys de France* (ed. 1617), I, p. 341, donde comenta que con Francisco I y Enrique II «a commencé estre divisé le corps de l'effigie, et mis dedans le chariot d'armes, ou de paremem, pour faire (comme est vray-semblabe) l'effigie plus eminente: par ce moyen à l'effigie seule ont depuis esté rendues les honneurs appartenans au corps mis en arrière: combien que par la future resurrection il sera immortel». Es decir, que la eminencia de la imagen que recibe todos los honores en la tierra se antepone al cuerpo que empieza a pudrirse, y que, sin embargo, ha de ser el verdadero cuerpo inmortal a partir del Día de la Resurrección. Sobre la *conregnatio* con Cristo en la vida futura (privilegio de los redimidos, pero especialmente de los reyes), véase el material reunido por Schramm, «Herrscherbild», pp. 222-224; consúltese también O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* (Jena, 1938), pp. 155 ss.

[366] Cuando fueron abiertas las tumbas de los reyes franceses durante la Revolución, se hallaron los esqueletos de todos los reyes hasta Carlos VII ataviados con vestimentas reales, y estaban también dentro la corona, el cetro, la mano de justicia y el anillo (no en todos los casos se encontraron todos estos objetos, pero sí siempre algunos de ellos). Posteriormente, sin embargo, comenzando por Carlos VIII, según se descubrió, los cadáveres habían sido enterrados sin indumentaria real o insignias. Cfr. A. Lenoir, *Musée des Monumens Français* (París, 1801), II, xcix ss.: «Notice historique sur les inhumations faictes en 1793 dans l'abbaye de Saint-Denis». El mismo relato nos lo cuenta G. d'Heilly (pseud. de E. A. Poinsot), *Extraction des cercueils royaux* à Saint-Denis en 1793 (París, 1868). Véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. VII, nn. 14, 15, 34. Cfr. Lucas de Penna, al C. 10, 74 [76], fol. 115ʳ (Lyon, 1544): «... videtur quod rex sine corona sepeliri non debeat».

desarrollado paralelamente a la liturgia habitual de la Iglesia. En los ritos funerarios franceses se desarrolló otra forma bifocal: un ritual de la Iglesia observado por el clero en relación con la miseria del hombre desnudo o semidesnudo que descansaba *dentro* del ataúd («internamente permanece aquello que es humano»), y otro ritual oficial que celebraba, a través de la efigie, la inmortal y real dignidad que se exponía *sobre* el ataúd («la Majestad de Dios se presenta externamente»). El triunfo de la muerte y el triunfo sobre la muerte caminaban juntos.

Sólo mencionaremos aquí una serie de características del ceremonial asociadas con la efigie para ilustrar la continua yuxtaposición que se hacía entre los restos mortales del rey difunto y su inmortal dignidad, cada uno de los cuales se ponía de relieve alternativamente. En el funeral de Francisco I, el cuerpo de carne y hueso se exhibió en su ataúd en el vestíbulo del palacio por espacio de unos diez días. Después cambió el escenario: el ataúd que contenía el cadáver fue trasladado a una pequeña cámara, mientras que en el vestíbulo tomó su lugar una efigie del rey de tamaño natural, hecha por François Clouet, que yacía en cuerpo presente; con la llamada corona «imperial» sobre la cabeza, las manos cruzadas sobre el pecho, el cetro y la *main de justice* a ambos lados sobre las almohadas (fig. 27)[367]. No había señales visibles de luto en la habitación decorada con vivos colores, en la cual dominaban el paño de oro, doradas flores de lis sobre campo azul, y otros emblemas heráldicos. A cada lado del *lit d'honneur* había altares en los cuales el clero celebraba misa de modo casi incesante, y al pie de la cama se hallaba una vasija de agua bendita para los visitantes que venían

[367] El grabado muestra no a Francisco I, sino a Enrique IV en su *lit d'honneur* (cfr. Benkard, *Undying Faces*, lám. I, frente a la p. 18, con notas al respecto en la p. 59), ya que no se conserva la efigie de Clouet del rey Francisco; no obstante, gracias a los extractos de unos relatos, publicados por L. Delaborde, *La renaissance des arts à la cour de France* (París, 1850), I, pp. 85-90, es posible reconstruir totalmente la efigie de Francisco I; véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, nn. 17 ss. Sobre la corona «imperial» de los monarcas franceses, véanse los dos estudios principales de J. Déer, «Die abendländische Kaiserkrone des Hochmittelalters», y «Der Ursprung der Kaiserkrone», *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte* VII (1949), pp. 53-86, y VIII (1950) pp. 51-87, pero la traslación de este emblema a los reyes de Francia e Inglaterra (cfr. Schramm, *König von Frankreich*, I, p. 210) aún no ha sido estudiada en detalle, aunque un estudio de este tipo podría revelar aspectos interesantes de los juristas franceses. Sobre el *lit d'honneur* de Francisco I, véase Giesey, autor que hace hincapié en el carácter triunfal. Es interesante observar, a este respecto, que el denominado *Castrum doloris* (llamado también *tumba*, litúrgicamente hablando) de los reyes prusianos (Federico Guillermo I y Federico el Grande) exponía la idea triunfal exclusivamente, como bien lo muestra la ilustración publicada por Benkard (*Undying Faces*, lám. VI y pp. 34 ss.): un baldaquino de brocado de oro y abovedado cobijaba a la efigie en el ataúd simbólico: en la parte trasera del baldaquino se hallaba el «retrato oficial» del monarca difunto (véase más adelante, n. 371), mientras que de la parte superior del baldaquino se elevaba una Victoria o Genio alado, tocando la trompeta (en lugar del águila *consecratio* romana o de un ángel cristiano), y portando como una *imago clipeata* el monograma floral (que ya había pasado a formar parte de los emblemas heráldicos) del rey muerto al cielo –un extraño conglomerado de muchos símbolos (a excepción de los símbolos cristianos, que, por lo visto, no encajaban con apoteosis alguna).

a asperjar: esto es, ahuyentar a los demonios, no del alma del difunto en su viaje al cielo, ni de la carne destinada a retornar al polvo, sino de la dignidad en efigie que, de todos modos, tenía su propio ángel guardián[368].

Durante aquel periodo, la imagen (según el testimonio de Pierre du Chastel, que repetía Jean du Tillet) recibía el mismo tratamiento, como si del rey vivo se tratase:

> La mesa fue puesta por los oficiales del comisario; el servicio corrió a cargo de los servidores gentilhombres, el panetero, el copero mayor, y el cortador, con el ujier que marchaba delante de ellos y seguidos por el guardamangier, que disponía la mesa con las reverenda y homenajes acostumbrados. Después de que el pan fue partido y preparado, se trajo la carne y los otros platos... El camarero presentó la servilleta a la persona presente de mayor dignidad, para limpiar sus manos del *Seigneur* [esto es, el rey en efigie]. La mesa fue bendecida por un cardenal; las vasijas de agua para el lavado de manos fueron presentadas ante la silla del *Seigneur*, como si estuviese vivo y sentado en ella. Los tres platos de la comida se sirvieron con las mismas formas, ceremonias y homenajes que se exigían en vida del *Seigneur*, sin olvidar las del vino, con la presentación de la copa en los lugares y a las horas en que el *Seigneur* tenía por costumbre beber, dos veces en cada una de sus comidas...[369].

Estos servicios ofrecidos a una imagen resultan sorprendentes, como la correlativa participación activa del cardenal y del clero. Es cierto que a las imágenes sagradas se les rendían servicios rituales: unciones, sahumerios de incienso, aspersiones y lavados[370]. Y la transmisión de los honores cuasirreligiosos de las santas imágenes a las imágenes de los reyes y príncipes no le debía resultar muy extraño a un siglo en el que acababan de resurgir los «retratos oficiales», y en el cual las imágenes que embellecían el culto divino se presentaban al mismo nivel –o estaban «equiparadas» con– que aquellas «que pertenecían a la disciplina civil», y en el que se había preparado el

---

[368] Sobre los ángeles guardianes, véase lo dicho anteriormente, n. 357. En cuanto al significado de la aspersión de los muertos, véase L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* (Friburgo, 1932), I, p. 308. La aspersión de las imágenes sagradas durante su consagración era práctica habitual, al igual que lo era el lavado anual de algunas imágenes; véase, por ejemplo, sobre el lavado del *Volto santo*, W. F. Volbach, «Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore del Lazio», *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia* XVII (1940-41), pp. 97-126. Véase también más adelante, n. 370.

[369] Pierre du Chastel, *Le Trespas, Obseques et Enterrement de très hault, très puissant et très magnanime Francoys, par la grace de Dieu, Roy de France* (París, 1547), reproducido por Godefroy, *Cérémonial de France* (París, 1619), pp. 280 ss.; Jean du Tillet, *Recueil des roys de France* (París, 1618, publicado por primera vez en 1578), sigue muy fielmente a Du Chastel. Cfr. Giesey, *Royal Funeral*, cap. I, n. 20.

[370] Hofmeister, *Heilige Öle*, pp. 212 ss., sobre la unción de imágenes santas; véase *supra*, n. 368, en relación con el lavado de imágenes. La aspersión e incensación de imágenes eran costumbres habituales.

terreno para la posterior renovación de la antigua costumbre de exhibir la imagen del gobernante en las salas de los tribunales y cámaras del Consejo, queriendo significar con ello la ubicuidad del rey en los tribunales[371].

La veneración de la efigie funeraria del rey francés, adornada de una fachada eclesiástica, no era de origen eclesiástico. En sus *Historias romanas*, Herodiano, cuando describía la apoteosis del emperador Septimio Severo, describía también una serie de cultos ceremoniales que se rendían a la efigie del gobernante difunto: la efigie, a la que se trataba como a un hombre enfermo, yace sobre un lecho; los senadores y las matronas guardan cola a ambos lados; los físicos fingen tomarle el pulso a la imagen y dispensarle cuidados médicos hasta que, siete días después, la efigie «muere»[372]. Las *Historias* de Herodiano y, especialmente, su capítulo sobre Septimio Severo en la traducción latina de Angelo Poliziano no eran desconocidas en Francia hacia el año 1500. Además, en el año de 1541 fue publicada la primera versión íntegra en francés de la obra de Herodiano por Jehan Collin, a la que siguió una segunda edición en 1546, un año antes de la muerte y enterramiento de Francisco I[373]. El jurista e historiador francés Jean du Tillet, que estuvo presente en el funeral de Francisco I, empezaba su descripción de la moderna efigie de ceremonial con una detallada descripción del informe de Herodiano sobre Septimio Severo, añadiendo una

---

[371] Sobre las fluctuaciones entre las imágenes de gobernantes e imágenes santas en el siglo XVI, véase Jenkins, *State Portrait*, esp. p. 6 (con la n. 39), en relación con la versión inglesa del *Trattato dell'arte* de Lomazzo, publicado en 1598, donde traduce directamente las palabras *culto divino* como «disciplina civil» y, por tanto, cambia el punto de referencia de las imágenes. Consúltese también Jacques de la Guesle y Joys Buysson, *Remonstrances faictes à Nantes en l'an MDXCIV en la presence du deffunct Henry IV* (París, 1610), p. 42, donde Buysson, jurista francés de la Corona, dice claramente en su *Remonstrance* de 1594 «que leurs [de los reyes] statues estoient tenues comme sainctes» y les atribuye el derecho de asilo. De hecho, a lo que él se refiere, es a las leyes recopiladas en el *C.* 1, 24 y 25, y también 8, 11, 13. Al glosar tales leyes, una vez más, los juristas ayudaron a sentar las bases de la valoración moderna de las imágenes de los gobernantes; véase *supra*, cap. IV, n. 72, y sobre el crimen de lesa majestad en el caso de los daños infligidos a las imágenes o estatuas, consúltese, por ejemplo, Lucas de Penna, al *C.* 12, 20, 5, n. 28, p. 624b, y al 11, 40, 4, n. 3 p. 446, aunque existe un gran número de comentarios similares. Véase también Nicolás Sanders, *A Treatise of the Images of Christ and His Saints* (Lovaina, 1567), p. 109, citado por Yates en «Elizabeth as Astraea», p. 77, n. 3, que defendía las imágenes de Cristo y de los santos contra los ataques de John Jewel: si las imágenes de Cristo habían de ser destruidas, ¿por qué, se preguntaba Sanders, habían de respetarse las imágenes de los gobernantes? Pero «romped, si tenéis la osadía, las imágenes de las reinas en majestad o las armas del reino». Sobre la «santidad» de «las armas del reino» existe un indicio que se remonta al *garda regis* francés, simbolizado desde el siglo XIII por el escudo de armas del rey; cfr. Kern, *Ausdehnungspolitik*, p. 40 ss., y *passim*. El problema de las imágenes santas contra las imágenes de los gobernantes, naturalmente, fue discutido de modo apasionado durante el periodo iconoclasta bizantino: véanse los estudios de Ladner, en *Mediaeval Studies* II (1940), pp. 127-149, esp. pp. 137 ss., y en *Dumbarton Oaks Papers* VII (1953), pp. 1-34. Trataré este problema, de naturaleza más bien compleja, en otro momento.

[372] Herodiano, *Hist. Rom.*, IV, p. 2; cfr. Bickermann, «Kaiserapotheose», pp. 5 ss.

[373] Véase F. Saxl, «The Classical Inscription in Renaissance Arts and Politics», *Warburg Journal* IV (1940-41), pp. 26 y 45, para la traducción de Poliziano del capítulo de Herodiano; sobre las versiones francesas, véase Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

serie de pasajes dispersos de otros autores antiguos y la crónica de Eusebio sobre el gobierno *postmortem* de Constantino el Grande[374]. Directamente, o a través de Du Tillet, los autores clásicos empezaron a ejercer una considerable influencia sobre la imaginación de los franceses, que se sintieron empujados a creer que la costumbre francesa sobrevivía desde la Roma antigua[375]. Pero hasta qué punto influyeron en el propio ceremonial francés es un problema diferente. Pues los estímulos que se derivaban del estudio de la Antigüedad –aunque eran innegables en la Francia del Renacimiento– no deben sobrestimarse, puesto que el ceremonial francés había desarrollado las formas y los ritos de los funerales reales de forma bastante independiente: la introducción de la efigie se hizo siguiendo el modelo inglés, y no el modelo romano, y quizá sólo posteriormente la imagen ceremonial se amplió y embelleció siguiendo también el modelo de la antigua Roma. Además, la relación entre la efigie y la legalista dignidad «que nunca muere» llevó a poner énfasis en ciertos rasgos que sí se encontraban dentro de la órbita de los juristas y pensadores políticos contemporáneos, pero no en la de los historiadores romanos. Cuando, por ejemplo, el sucesor de Francisco I, Enrique II de Francia, acudió a asperjar el cuerpo de su padre, no era el cuerpo en efigie, sino el cadáver real, que había sustituido de nuevo a la efigie de cuerpo presente. Parece que el nuevo rey no podía visitar la imagen, porque ésta recibía el tratamiento del rey vivo en su dignidad. Al parecer, uno de los dos reyes, bien el difunto, bien el vivo (aunque sólo *uno*), tenía que representar aquella dignidad inmortal. Desde el siglo XV en adelante, las complicaciones ceremoniales eran tales que, cuando el cadáver y la efigie desfilaban en la gran procesión funeraria, el rey sucesor no podía estar en absoluto presente, y debía ceder el cargo de condoliente principal del duelo a uno de los príncipes de sangre real: al nuevo rey le estaba vedado simultáneamente el llevar luto y el no llevarlo; no podía ni «representar la persona de la dignidad» ni ceder su privilegio a la efigie de su difunto predecesor. Por ello, la única solución que cabría era la de ausentarse completamente[376].

---

374 Du Tillet, *Recueil*, I, pp. 336 ss., menciona, además de a Herodiano, IV, p. 2, a Dion Casio, LVI, 34, y a Eusebio, *Vita Const.*, IV, 72. Sobre la ceremonia funeraria de Constantino y sus peculiaridades, véase A. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins d. Gr.: Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (Breslauer historische Forschungen, p. 19 [Breslau, 1941]); P. Franchi de' Cavalieri, «I funerali ed il sepolcro di Constantino Magno». *Mélanges d'archéologie et d'histoire* XXXV (1915), pp. 205-261; véase también Hubaux y Leroy, *Le mythe du Phénix*, pp. 192 ss. Cfr. Giesey, *Royal Funeral*, cap. IX.

375 Parece ser que ésta era la opinión del propio Du Tillet, opinión que resultó ser un malentendido común entre los humanistas franceses, los cuales creían en la supervivencia de las costumbres romanas.

376 Cfr. Giesey, cap. IV, *passim*, esp. pp. 47 ss. Jacques de la Guesle, *Remonstrances* (véase *supra*, n. 371), p. 52, dice: «... mesme la presence des Roys, doit estre accompagnee de joye, et de contentement; raison pour laquelle ils n'ont accoustumé se trouver aux obseques de leurs predecesseurs, ny encore le fils à celles du pere, n'estant convenable à leurs sacrees personnes s'entremettre del mortuaires». Consúltese también Du Tillet, I, pp. 337 ss. De todas formas, no sólo no era propio

La propia procesión funeraria mostraba claramente la concurrencia de dos ideas heterogéneas: el triunfo de la muerte y el triunfo sobre la muerte. Había el ritual eclesiástico de las exequias y cuidados generales dedicados al alma y cuerpo del rey difunto; y había el ceremonial oficial triunfal que se brindaba a la gloria sempiterna simbolizada por la efigie. Esta dicotomía podía ya apreciarse en fecha tan temprana como la del año 1498, en el funeral de Carlos VIII. La procesión que llevaba el cadáver solo, sin efigie, en una carroza desde Amboise, donde murió Carlos, hasta París, tenía la apariencia lúgubre que cabría esperar: estaba todo cubierto de colgaduras negras, los estandartes estaban recogidos, la espada del reino envainada, y los otros emblemas tapados. Pero cuando a la entrada de París se situó la efigie sobre el ataúd, el ambiente cambió radicalmente: la espada desenvainada precedía, ahora, a la imagen adornada con los atributos reales y las insignias; el estandarte desplegado de Francia, «que nunca muere», seguía a la efigie; otros estandartes también desplegados desfilaban a los lados del ataúd; vestidos con sus mantos escarlata, los cuatro presidentes del Parlement (sus servicios fueron trasladándose paulatinamente del cadáver a la efigie) llevaban las cuatro esquinas del paño de oro sobre el que descansaba la figura; en resumen, la efigie, que representaba la dignidad «que nunca muere», hacía su *Entrée* en París: era más un *Adventus* triunfal que una procesión de duelo[377]. Más tarde, cuando se transportaban por separado la imagen y el cadáver, siguió siendo costumbre el rodear el cuerpo desnudo, en el ataúd, de todos los elementos

de un rey el llevar luto, sino que, además, hubiera sido de lo más embarazoso si el nuevo monarca hubiese optado por aparecer ante la presencia de la efigie de su predecesor, a quien aún le correspondían los honores reales; consúltese, por ejemplo, Vieilleville, *Mémories* (véase *supra*, n. 343), p. 62, donde describe cómo el nuevo rey (Enrique II) presenció junto con Vieilleville y el mariscal de St. André el funeral de Francisco I –secretamente y de incógnito–: *y estant comme travesti*. La costumbre de ausentarse había sido instituida por Luis XII, durante el funeral de Carlos VIII en 1498. Quizá mereciera la pena observar, a este respecto, el hecho de que el emperador bizantino tampoco vestía de luto en el sentido normal de la palabra: mientras que todos los demás iban vestidos de negro, tan sólo él vestía de blanco; más tarde el color blanco fue sustituido por el amarillo, hasta que al final volvió a lucir la vestimenta color púrpura; por lo visto, el papa tampoco vestía de luto; cfr. Treitinger, *Oströmische Kaiseridee*, p. 156, n. 57. La idea fundamental se remonta muy atrás en la historia del ceremonial: «El rey ha de apartarse de las pasiones humanas, y aproximarse a los dioses (χωρίζοντα μὲν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων παθέων, συνεγγίζοντα δὲ τοῖς θεοῖς), escribió Diotógenes, autor del trabajo helenístico *De monarquía*, cfr. Goodenough, «Hellenistic Kingship», p. 72; Delatte, *Traités de la Royauté*, pp. 42 ss., pp. 269 ss.; y sobre el problema en general, véase M. P. Charlesworth, «Imperial Deportment», *Journal of Roman Studies* XXVII (1947), pp. 34-38. El que los tratados helenísticos *De monarquía* fueran, de hecho, empleados en el siglo XVI para la interpretación del «absolutismo» del rey de Francia es un tema que se mostrará en otro momento; véase, sin embargo, más adelante, el epílogo, nn. 12 ss.

377 Cfr. Giesey, cap. V, nn. 90 ss., donde se reconstruyen sucesivas procesiones funerarias de la realeza francesa de los siglos XV y XVI, mostrando cada vez mayor pompa y aparato. Es posible que los elementos caballerescos hayan sido influenciados por las suntuosas procesiones borgoñonas del siglo XV, pero los elementos de triunfo eran, decididamente, de estilo neoclásico italiano, y sólo se introdujeron después de las expediciones francesas a Italia en 1494. Sobre las *entrées* del Renacimiento francés, en general, véase J. Chartrou, *Les entrées solennelles et triomphales à la renaissance* (París, 1928).

integrantes del duelo y el reunir todo el boato triunfal alrededor de la efigie, que desfilaba sola bajo un dosel (fig. 29)[378]. Fue en este clima intelectual donde, al parecer, se originó la carroza triunfal de los muertos, el coche funerario moderno, que se utilizó hasta los comienzos de la era motorizada en casi todos los países occidentales: o, mejor dicho, se introdujo de nuevo a partir de los modelos clásicos tal como los había entendido la estética del Renacimiento[379]. En el funeral del emperador Carlos V, en el año 1559, se llevó tan lejos la idea triunfal que se hizo desfilar en la procesión funeraria a una carroza rememorativa de las victorias del emperador: una mezcla de los *trionfi* del Renacimiento y de los *tableaux* medievales[380].

La yuxtaposición de lo lúgubre con lo triunfal, del luto por el rey muerto con la exaltación de la efigie debía responder a un sentimiento muy generalizado y muy profundo de la Baja Edad Media y del Renacimiento temprano, puesto que los monumentos sepulcrales de aquella época reflejan ideas similares. Desde los tiempos de Luis XII en adelante (m. 1515), el panteón de los reyes franceses en Saint-Denis comenzó a mostrar al rey o a la pareja real tal como eran en vida, arrodillados en sus atuendos reales ante un *prie-Dieu* encima del pórtico, similar al de un templo, del monumento; sin embargo, dentro del pórtico descansaba el rey muerto en su miseria humana, desnudo (menos por un lienzo que le cubría) y con los ojos cerrados[381]. El hecho de que con la divulgación de las ideas del Renacimiento esta desnudez tendiese a convertirse más en una *nudité heroïque* que en un símbolo de la nuda miseria del hombre es una cuestión diferente: Catalina de Médici, disgustada y horrorizada por una efigie sepulcral macabramente naturalista de sí misma, encargó una segunda figura sepulcral más a su gusto, que la representaba como a una Venus reclinada[382]. Éstas no eran, sin embargo, las ideas que habían dominado los sentimientos del «alto gótico» del siglo XV, al comienzo

---

[378] Véase lo dicho anteriormente, n. 365; consúltese también nn. 359 ss., sobre la distinción que hace P. Grégoire entre príncipe y regalía; para una ilustración del baldaquino sobre la efigie, separado del furgón que transportaba el cadáver, véase *Pompe funerali fatte in Pariggi nella morte dell'invitissimo Henrico III Re di Francia et Navarra* (Francesco Vallegio et Catarin Doino D. D. D.), reproducido por Giesey, *Royal Funeral*, láms. XIV-XV. El grabado en madera (fig. 29) constituye la portada de un folleto sobre el funeral de Luis XII, *L'obsèque et enterrement du roy* [París, 1515].

[379] Sobre algunos comentarios, y buenos, sobre este tema, véase L. Ettlinger, «The Duke of Wellington's Funeral Car», *Warburg Journal* III (1939-40), pp. 254 ss.; véase, además, A. Alföldi, «Chars funéraires bacchiques dans les provinces occidentales de l'empire romain», *Antiquité classique* VIII (1939), pp. 347-359, y A. L. Abaecherli, «Fercula, Carpenta, and Tensae in the Roman Procession», *Bolletino dell'assoziazione internazionale di studi mediterranei* VI (1935-1936), pp. 1-11.

[380] Ettlinger, *op. cit.*, p. 255, n. 1.

[381] Véanse las magníficas reproducciones de las tumbas de St.-Denis, obra de J.-F. Noël y P. Jahen, *Les gisants* (París, 1949).

[382] El primer modelo macabro, obra de Girolamo della Robbia (cfr. A. Michel, *Histoire de l'art* [París, 1905-1928], IV: 2, pp. 670 ss., también P. Richer, *L'art et la médecine*, París, 1902, pp. 514 ss., y fig. 322), se conserva actualmente en el Louvre y, por tanto, irónicamente, es mucho más conocido hoy día que la propia efigie sepulcral, que representa a Venus, la cual sólo puede contemplarse a distancia en la Abadía de St.-Denis.

del cual hizo su aparición esta clase de monumento sepulcral duplicado, o al menos un cierto tipo de representantes duales de los muertos.

Sin entrar en detalles sobre el complicado desarrollo del arte sepulcral occidental, debe al menos mencionarse que a fines del siglo XII la efigie recostada del difunto –el *gisant*– comenzó a sustituir a la lámina esculpida o grabada hasta entonces habitual, que mostraba al difunto en posición vertical, estuviese o no la lámina situada en el muro o en el suelo de una iglesia[383]. Además, estos monumentos dobles, en los cuales el difunto es representado como un ser humano muerto (aunque no todavía como «cadáver») y en el hábito correspondiente al rango social que tenía en vida, pueden encontrarse esporádicamente a fines del siglo XIII y en el XIV[384]. Finalmente, se añadió un nuevo elemento. Justo a finales del siglo XIV, el esqueleto o cuerpo cadaveroso comenzó a aparecer en el arte medieval, característica definitivamente bajomedieval; recordemos, por ejemplo, que la primera *Danse macabre*, la de los claustros de los Santos Inocentes de París, se realizó bajo el reinado de Carlos VII, en 1425 o 1426[385]. Sin embargo, ya por aquella época esta temática macabra del arte del gótico tardío se combinaba con la representación sepulcral del *gisant* y las representaciones dobles del difunto (aunque todavía eran raras). El resultado era una suerte de monumento que mostraba al difunto, reclinado, como un cadáver putrefacto a modo de esqueleto, mientras que en un nivel más alto, o superpuesto en la tumba, se veía al difunto tal como había sido en vida. El *gisant* era transformado a menudo en una figura arrodillada o, a veces, sentada[386].

---

[383] El profesor Erwin Panofsky tuvo la amabilidad de indicarme que, aparte del *gisant* genuino, es preciso destacar otro tipo de figura sepulcral que podría denominarse un *pseudo-gisant*. Este último es realmente una estatua erguida (que se conoce gracias a las láminas sepulcrales esculpidas o grabadas de fecha más temprana), colocada de forma horizontal: el ropaje le cuelga rígidamente, llegándole hasta los pies como si se tratara de una estatua en posición vertical; sobre la cabeza suele haber un nicho esculpido, y los ojos están abiertos. Sin embargo, cabe observar que el *gisant* genuino es, en realidad, una estatua recostada; los ojos están cerrados, y los pliegues de la túnica caen, con naturalidad, a ambos lados del cuerpo yacente. Probablemente, las primeras efigies sepulcrales basadas en el modelo del *gisant* genuino son las que se encuentran en la Abadía de Fontevrault representando a los Plantagenet Enrique II y Ricardo I y a sus reinas, y las tumbas de Brunswick de Enrique el León y su esposa, una de las hijas de Enrique II de Inglaterra. Sin embargo, el *pseudo-gisant* era el que predominaba (véanse, por ejemplo, las tumbas de los obispos ingleses, figs. 30 y 31), y en algunos lugares su influencia persistió hasta el siglo XVI, aunque bien es cierto que ya a comienzos del siglo XIV el genuino *gisant* yacente empezaba a ganar cada vez más popularidad.

[384] Para una de las muestras más tempranas –la tumba de Felipe de Courtenay, pretendiente al Imperio latino (m. 1283), en San Francisco de Asís– véase W. R. Valentiner, «The Master of the Tomb of Philippe de Courtenay in Assisi», *The Art Quarterly* XIV (1951), pp. 3-18.

[385] Para la monografía más reciente sobre este tema, véase J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (Glasgow, 1950), que no pudo sacar partido de R. Eisler, «Danse Macabre», *Traditio* VI (1948), pp. 187-225, un estudio sobre la base del cual varios apartados del brillante capítulo sobre «Das Bild des Todes», de J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (Stuttgart, [3]1938), pp. 193-213, podrían ser revisados.

[386] Sobre la figura arrodillada encima de los muertos yacentes, véase lo dicho anteriormente, n. 381; existe una estatua sentada de Guillermo el Taciturno, además de la figura recostada del sarcófago (data de 1614 a 1621), que se conserva en el Nieuwe Kerk de Delft.

Se ha dicho muchas veces que el primero que se hizo representar en forma de cuerpo cadaveroso fue un médico de Carlos VI, Guillaume de Harcigny, que murió en 1393 y fue sepultado en la capilla episcopal de Laon; en realidad no se perdería mucho si nos olvidáramos de la tumba de época algo anterior de Francisco I de La Sarraz, en La Sarraz (cantón de Vaud), cuyos horrores le quitarían el apetito hasta al necrófago más inveterado[387]. Una década después de la construcción de la tumba de Harcigny, se realizó en Aviñón el monumento sepulcral, actualmente destruido, del cardenal Lagrange, que murió en 1402. La composición de este monumento es complicada en muchos aspectos, como lo es también la reconstrucción de los detalles. Sin embargo, un rasgo importante de esta composición es indiscutible: Lagrange estaba representado a la vez como un esquelético y desnudo cadáver y como un cardenal adornado de toda la pompa y atributos correspondientes a su *Dignitas*[388]. Un tipo ligeramente diferente de arquitectura sepulcral, o quizá sólo una versión más dialéctica y condensada del monumento de Lagrange, se hizo famoso a principios del siglo XVI a través de los mausoleos, en Brou, de Filiberto II de Saboya y la duquesa Margarita de Austria, aunque en este caso el horror de la muerte se había suavizado[389]. Y fue el modelo de esas figuras sepulcrales principescas el que muy probablemente se desarrolló primero en Inglaterra.

La catedral de Canterbury alberga el cuerpo del arzobispo Henry Chichele, que fue primado de Inglaterra durante veintinueve años: desde 1414 hasta 1443. En 1424, diez años después de su accesión, Chichele comenzó a construir la tumba en la que finalmente sería sepultado. Dentro de la tumba, y apenas protegido por el enrejado gótico, está expuesto el cuerpo mortal del difunto Henry Chichele: desnudo, todo piel y huesos, los ojos con una mirada vacía, el miserable cadáver está echado sin una almohada ni una sábana (fig. 30)[390]. Sin embargo, encima de la tumba, magníficamente ataviado, descansa el *gisant*: el arzobispo-primado Henricus Cantuariensis vestido con la dalmática, el palio sobre sus hombros, la preciosa mitra en la cabeza, los pies calzados con los zapatos pontifi-

---

[387] Sobre Harcigny, véase C. R. Morey, *Mediaeval Art* (Nueva York, 1942), p. 390. En cuanto a la tumba de La Sarraz, véase H. Reiners, *Burgundisch-alemannische Plastik* (Estrasburgo, 1943), p. 70 (juntamente con nn. 99 y 100 de la p. 319) y figs. 86 y 370; la fecha de dicha tumba, la cual es tan repulsiva y nauseabunda que dista mucho de ser «realista», podría ser la de alrededor del año 1370, según me señaló gentilmente el profesor Panofsky.

[388] E. Müntz, «A travers le comtat Venaissin: Le mausolée du Cardinal de Lagrange à Avignon», *L'Ami des monuments et des arts* IV (1890), pp. 91-95, 131-135, esp. la p. 132; véase también Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 431, fig. 194.

[389] Sobre las tumbas en Brou, véase V. de Mestral Combremont, *La sculpture à l'église de Brou* (París [1917]), láms. 23, 24, 26 y 27.

[390] Estoy en deuda con el profesor William A. Chaney, del Lawrence College, que en primer lugar llamó mi atención sobre esta tumba, me proporcionó fotografías, y puso a mi disposición otra información de gran valor. Sobre Chichele, véanse las obras de E. F. Jacob, y en particular, por venir al caso, especialmente el ensayo «Chichele and Canterbury», *Studies in Mediaeval History Presented to Frederick Maurice Powicke* (Oxford, 1948), pp. 386-404.

cios. Sus ojos completamente abiertos, sus manos unidas en oración. Tampoco tiene la miserable soledad del cuerpo macilento que se encuentra debajo: unos ángeles se encuentran cerca de la almohada sobre la que descansa su cabeza mitrada, y sirvientes arrodillados a sus pies le acompañan en la oración.

También es digno de considerar el ceremonial funerario que se observó a su muerte. Chichele murió en Lambeth, desde donde sus restos fueron trasladados en solemne procesión a Canterbury, escoltados por decenas y decenas de portadores de antorchas y doscientos gentilhombres a caballo con sus séquitos respectivos. Aunque en una época posterior era costumbre el llevar cuatro estandartes de santos en las cuatro esquinas del ataúd, en el siglo XV todavía prevalecía la costumbre de llevar el estandarte personal del obispo junto con el del obispado, que exhibía un caballero montado en un corcel. Hay un rasgo en particular que atrae nuestra atención: el ataúd, llevado a hombros sobre el féretro, estaba coronado con la efigie de Chichele vestida con hábitos pontificios y adornada con todas las insignias de su cargo[391]. Es cierto que la exhibición de la efigie de un obispo cayó en desuso en la Inglaterra del siglo XVI; pero, en el siglo XV, la costumbre general era el hacer desfilar en los funerales el cuerpo del difunto de un alto dignatario de la Iglesia junto con su imagen[392]. Por ello, el monumento sepulcral del arzobispo Chichele, que muestra la efigie sobre la tumba y el cadáver dentro de ella, era la reproducción naturalista de la realidad, que simplemente reflejaba lo que se veía en una procesión funeraria: la efigie en majestad encima del ataúd, que contenía el cadáver prácticamente desnudo.

Puesto que el desfile de la efigie era el uso general del funeral de un obispo en la Inglaterra del siglo XV, sería de esperar que hubiese más tumbas episcopales de ese periodo que siguiesen el modelo de Canterbury. Está, por ejemplo, además de la tumba del obispo Richard Fleming (m. 1431), en la catedral de Lincoln, el monumento del obispo Beckington de Bath y Wells (m. 1465), que se terminó, probablemente, en el año 1451, catorce años antes de la muerte del obispo (fig. 31)[393]. Su monu-

---

[391] Jacob, «Chichele and Canterbury», p. 388. Sobre los estandartes exhibidos, véase la nota siguiente.

[392] Brit. Mus. *Egerton MS 2642*, fol. 194 (pude hacerme con la copia del MS del Dr. Giesey), que contiene una *Note of the Manner of the Burieng of a Bysshop in old Tyme used*, hacia el año 1560, que describe las costumbres del siglo XV que no se practicaban ya por aquel entonces:

El cadáver será depositado dentro de dicho ataúd, y encima del cuerpo se alzará una figura ataviada con vestimenta y mitra de obispo, y en su mano el báculo pastoral, y guantes rojos sus manos, y sus pies calzado rojo, y dichos guantes estarán adornados con anillos. La figura ya no se emplea hoy día. Y antaño era costumbre que un caballero montado sobre un buen corcel enjaezado portara un estandarte con las armas del obispo y del obispado, también parte del palio. Mas ahora es costumbre el empleo sólo de cuatro estandartes de santos en las cuatro esquinas del ataúd y portados por cuatro caballeros en hábitos de luto con capuchas cubriendo su rostro.

[393] Sobre la tumba del obispo Richard Fleming, véase G. H. Cook, *Portrait of Lincoln Cathedral* (Londres, 1950), fig. 62, referencia sobre la cual el profesor Panofsky amablemente me llamó la atención: la tumba fue fechada incorrectamente por E. S. Prior y A. Gradner, *An*

mento es mucho menos suntuoso que la tumba de Chichele en Canterbury, pero reconocemos de nuevo los fuertes contrastes: el cadáver desnudo en la tumba y la efigie vestida con hábitos pontificios encima de la tumba. Este estilo tampoco se restringía a los príncipes de la Iglesia. John Fitzalan, decimoséptimo conde de Arundel (m. 1435), fue enterrado en una tumba que muestra el cuerpo corrupto debajo de la efigie gloriosa (fig. 28); y el rey Eduardo IV estableció muy detalladamente en su testamento (20 de junio de 1475) cómo quería ser enterrado en la capilla de Saint George, en Windsor: su cuerpo debía ser sepultado hondo en la tierra, «y sobre el mismo debía ponerse una losa labrada con la figura de la Muerte», y en la cripta sobre la tumba debía haber «una imagen de nuestra figura, que será de oro y plata», o quizá de cobre[394]. En todos estos casos uno siente la tentación de decir, con el poeta: «De mármol es la lápida y pútrido yace allí»[395].

Podemos pensar también en otras palabras cuando contemplamos las tumbas de poderosos príncipes espirituales y seculares. Pues el cuerpo natural decrépito y putrefacto de la tumba, separado ahora del imponente cuerpo político que se halla por encima de él, parece una ilustración de la doctrina explicada una y otra vez por los juristas medievales: *Tenens dignitatem est corruptibilis,* DIGNITAS *tamen semper est, non moritur,* «El poseedor de una dignidad es corruptible, pero la dignidad es para siempre, nunca muere».

Nuestra rápida digresión acerca de los ceremoniales funerarios, las efigies, y los monumentos sepulcrales, aunque no está directamente relacionada con los ritos que se observaban en los funerales de los reyes ingleses, nos ha aportado, sin embargo, un nuevo aspecto del problema de los «dos cuerpos»: el trasfondo humano. Quizá nunca, salvo en aquellos siglos del «gótico tardío», fue la mentalidad occidental tan plenamente consciente de la discrepancia entre la transitoriedad de la carne y el esplendor inmortal de una

---

Account of Mediaeval Figure-Sculpture in England (Cambridge, 1912), p. 717, fig. 816, donde dice que data de hacia el año 1370; pero, tal como me informaron el profesor Panofsky y Mr. Francis Wormald, de Londres, la fecha de la tumba es de hacia el año 1430. En cuanto a la tumba de Beckington, véase L. Stone, *Sculpture in Britain: The Middle Ages* (Penguin Books: 1955), pp. 213 ss. El profesor W. A. Chaney tuvo la amabilidad de proporcionarme una fotografía y de poner a mi disposición información adicional acerca de la fecha y algunos otros detalles. Sobre Beckington, véase la introducción al *Official Correspondence of Thomas Bekynton,* ed. George Williams (Rolls Series, 56: 1, Londres, 1872); consúltese también W. F. Schirmer, *Der englische Frühhumanismus* (Leipzig, 1931), pp. 66 ss., con bibliografía en n. 35.

[394] Habría pasado por alto la tumba de Arundel si no hubiera sido por la gran ayuda prestada por Mr. Francis Wormald, quien no sólo me mencionó dicha sepultura, sino que además me proporcionó una foto de la misma. En relación con el testamento de Eduardo IV, véase W. H. St. John Hope, *Windsor Castle* (Londres, 1913), II, p. 376; véase también L. Stone, *Sculpture* (*supra,* n. 393), pp. 213 ss.

[395] Hope, «Funeral Effigies», p. 529, donde cita la traducción de Bourn, de la Crónica de Bridlington.

dignidad que la carne supuestamente representaba. Puede comprenderse cómo las distinciones jurídicas, aunque se desarrollaban de modo independiente y en un sector del pensamiento totalmente diferente, convergieron finalmente con una serie de sentimientos muy generalizados, y las imaginativas ficciones de los juristas se juntaron con ciertos esquemas que en la era de las *Danses macabres*, en la que todas las dignidades bailaban con la Muerte, debían haber estado especialmente cerca de la superficie. Puede decirse que los juristas descubrieron la inmortalidad de la dignidad, pero con este descubrimiento tan sólo convirtieron la naturaleza efímera del poseedor mortal en algo más tangible. No debemos olvidar que la misteriosa yuxtaposición de un cadáver putrefacto y una dignidad inmortal tal como se exhibían en los monumentos sepulcrales, o la marcada dicotomía de la lúgubre comitiva funeraria que rodeaba el cadáver y la carroza triunfal de una efigie-momia cargada de insignias, fueron fomentadas, después de todo, en el mismo ámbito, venían del mismo mundo de pensamiento y sentimiento, se desarrollaron en el mismo clima intelectual en el que las doctrinas relativas a los «dos cuerpos del rey» alcanzaron su formulación definitiva. En ambos casos, había un cuerpo mortal, creado por Dios y, por tanto, «sujeto a todas las dolencias que provienen de la naturaleza y del azar», contrapuesto a otro cuerpo, creado por el hombre y consecuentemente inmortal, en el que «no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto ni flaqueza».

Resumiendo, había un deleite por los fuertes contrastes existentes entre la inmortalidad ficticia y la genuina mortalidad del hombre, contrastes que el Renacimiento, a través de su insaciable deseo de inmortalizar al individuo por cualquier posible *tour de force*, no sólo no pudo suavizar, sino que incluso intensificó: la orgullosa reconquista de un *aevum* terreno tenía su reverso. Sin embargo, al mismo tiempo, la inmortalidad –el rasgo decisivo de la divinidad, aunque vulgarizada por el artificio de innúmeras ficciones– estaba a punto de perder sus valores absolutos, e incluso los imaginarios: si no se manifestaba incesantemente a través de nuevas encarnaciones mortales, dejaba prácticamente de ser la inmortalidad. El *R*ey no podía morir, no se le permitía morir, pues, de otro modo, multitud de ficciones de inmortalidad se vendrían abajo; y aunque los reyes morían, se les otorgaba el consuelo de decirles que, al menos «como *R*ey», ellos «nunca morían». Los propios juristas, que tanto habían hecho para elaborar los mitos de personalidades ficticias e inmortales, justificaban la debilidad de sus criaturas, y mientras elaboraban sus distinciones de quirófano entre la dignidad inmortal y su poseedor mortal y hablaban de dos cuerpos diferentes, no les quedaba más remedio que admitir que su dignidad inmortal personificada no podía actuar, trabajar, querer, ni decidir sin la debilidad de los hombres mortales portadores de la dignidad que, sin embargo, retornarían al polvo[396].

---

[396] Véase, por ejemplo, Baldo, al *C.* 7. 61, 3, n. 1, fol. 91v: «... sine quo dignitas nihil facit». Consúltese también al mismo autor, *Const.*, III, 121, n. 6, fol. 34: «quia dignitas sine persona nihil

A pesar de todo, como la vida sólo se hace transparente cuando se constrasta con el trasfondo de la muerte, y la muerte cuando se contrasta con el de la vida, la vitalidad de sonaja de huesos de la Baja Edad Media no carece de cierta sabiduría profunda. Lo que se hacía era elaborar una filosofía según la cual una inmortalidad ficticia se hacía transparente a través de un hombre mortal, de carne y hueso, como su encarnación temporal, mientras que el hombre mortal se hacía transparente a través de esa nueva inmortalidad ficticia, la cual, siendo una creación del hombre como lo es siempre la inmortalidad, no era ni la de la vida eterna de otro mundo ni la de la esencia divina, sino la de una institución política indiscutiblemente terrena.

Rex instrumentum dignitatis

Si ya había resultado bastante difícil distinguir entre el hombre y su dignidad, y separar lo uno de lo otro, no fue menos difícil unirlos otra vez e introducir teorías que hicieran plausible el hecho de que «una persona ocupe el lugar de dos, una real y la otra ficticia»[397], o que un rey posea «dos cuerpos», aunque sólo tenga «una persona»[398]. Fueron, una vez más, la teología y el derecho canónico los que crearon los símiles mediante los cuales los juristas podían aventurarse a explicar la unicidad de los dos cuerpos: del mortal en el inmortal, y del inmortal en el mortal.

Que el rey como Rey estaba «incorporado con sus súbditos, y ellos con él»[399], era un dicho al que los juristas, a pesar del peligroso término «incorporado», pudieron haber llegado con facilidad desde el campo relativamente seguro de los conceptos organológicos o de la doctrina del *corpus mysticum* en su versión secularizada; significaba que el rey como cabeza y los súbditos como miembros formaban, juntos, el cuerpo político del reino. Sin embargo, suponía un tema algo diferente el que esta «unión» de un cuerpo compuesto –plausible dentro de los límites de la metáfora– se

agit», y más adelante añade «quia persona facit locum actui», es decir, la persona actualiza las potencialidades que descansan en la dignidad. Véase, además, *Const.*, III, 159, n. 5, fol. 45v: «nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica». En relación con los distintos conceptos de capacidad e incapacidad de una persona ficticia a la hora de actuar o desear, véase Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 461 ss. Los juristas ingleses, naturalmente, hicieron comentarios similares acerca del cuerpo político cuya capacidad de actuar tan sólo era posible a través del cuerpo natural.

[397] Baldo, al c. 3 X 2, 19, n. 5, *In Decret.*, fol. 201v: «nota hic quod una persona sustinet vicem duarum, unam vere, alteram ficte, et quandoque utramque personam vere propter concursum officiorum». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 435, n. 74, que menciona otros pasajes similares.

[398] Maitland, *Sel. Essays*, p. 110, n. 4; véase, además, Bacon, *Post-nati*, p. 667 (donde hace referencia a Plowden, p. 285): «... no un solo cuerpo natural, ni un solo cuerpo político, sino un cuerpo natural y político juntos». Véase también más adelante, n. 400: «dos cuerpos incorporados en una persona».

[399] Véase *supra*, cap. I, n. 13 y también n. 15.

trasladase de la «cabeza y miembros» a la cabeza sola, y cuando la naturaleza compuesta se reducía al rey solo, esto es, a sus «dos cuerpos». En el caso del ducado de Lancaster, los juristas argumentaron que el cuerpo natural del rey no era «distinto» ni estaba «separado del real oficio y dignidad», sino que había

> un cuerpo natural y un cuerpo político juntos indivisibles; y [que] estos dos cuerpos están incorporados en una persona, y constituyen un solo cuerpo y no diversos, que es el cuerpo corporativo en el cuerpo natural, *et e contra* el cuerpo natural en el cuerpo corporativo[400].

Una vez acuñada esta fórmula monista, por decirlo así, que implicaba ni más ni menos que el rey estaba incorporado consigo mismo, con su dignidad o su cuerpo político, lógicamente fue citada también por otros autores como, por ejemplo, Sir Francis Bacon:

> En el rey no hay un solo cuerpo natural, ni un solo cuerpo político, sino un cuerpo natural y político conjuntamente: corpus *corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*[401].

Resulta fácil ver cómo se llegó a esta nueva fórmula: los «súbditos más el Rey», incorporados el uno con el otro y formando juntos el cuerpo político del reino, fueron sustituidos por el «cuerpo político del rey», que ahora estaba incorporado al «cuerpo natural del rey».

En realidad, es bastante probable que esta caprichosa máxima de los juristas ingleses representara la culminación de la larga historia de una fórmula teológica muy antigua. En el año 1062, al comienzo de la Querella de las Investiduras, Pedro Damián, la mente más preclara de aquel periodo revolucionario, desarrolló un programa de apoyo y comprensión mutuos que había de prevalecer en las relaciones entre el papado y el imperio, y, mientras resumía sus argumentos, pedía que desde ese momento se viera «al rey en el pontífice romano, y al pontífice romano en el rey»[402]. Se trataba de una expresión política de un nivel casi cósmico, que sugería que los dos poderes universales se incorporasen el uno al otro, de la misma manera que la realeza y el sacerdocio eran uno y estaban casi «incorporados»

[400] Plowden, *Reports*, p. 213; véase *supra*, cap. I, n. 5.

[401] Bacon, *Post-nati*, p. 667.

[402] Pedro Damián, *Disceptatio synodalis*, en *MGH, LdL*, I, 93, 34 y ss.: «... quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, et quodam mutuae caritatis glutino *et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege...*», párrafo sobre el cual el profesor Th. E. Mommsen amablemente me llamó la atención. Consúltese F. Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk* (Studia Anselmiana, XXXIV; Roma, 1954), p. 97, n. 66.

el uno en el otro, en el modelo divino de ambos poderes: en Cristo. Evidentemente, Pedro Damián no fue la fuente de los juristas isabelinos, puesto que sus obras apenas pertenecían al área del pensamiento jurídico. Por ello, tenemos que volver a los juristas. «El príncipe está en la *respublica,* y la *respublica* en el príncipe», escribía, a comienzos del siglo XVI, Mateo de Afflictis, autor incesantemente citado por los jurisprudentes franceses[403]; y, sin embargo, sólo estaba repitiendo lo que ya había dicho Lucas de Penna en el siglo XIV, y Andrés de Isernia hacia el año 1300: «Del mismo modo que la Iglesia está en el prelado, y el prelado en la Iglesia... *así está el príncipe en la respublica*, y la *respublica* en el príncipe»[404]. Con esta «equiparación» entre prelado y príncipe, Lucas de Penna revelaba su fuente, a la que ya se había remitido Andrés de Isernia[405]; esto es, el *Decretum* de Graciano, en aquel famoso capítulo en el que se dice que «el obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»[406]. Desde luego, Graciano, al igual que otras colecciones canónicas anteriores –como la de Ivo de Chartres[407]–, estaba simplemente reproduciendo una famosa carta de san Cipriano, obispo de Cartago en el siglo III, que siempre se ha considerado como una piedra angular de la doctrina del «episcopado monárquico», y en la que san Cipriano escribía: «El obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo»[408]. Este tipo de inversión de términos se remonta al Cuarto Evangelio (Jn 14, 10): «Yo soy en el Padre, y el Padre es en Mí», un versículo al que se remitía (junto con el de Jn 10, 30) no sólo Andrés de Isernia, sino también –mucho antes que él, y de forma muy curiosa– el más incondicional luchador contra el arrianismo, san Atanasio de Alejandría. Cuando defendía la doctrina paulina de Cristo como Imagen de Dios y, con ella, la divinidad del Hijo y su coigualdad con el Padre, san Atanasio recurría al símil de la imagen del emperador, a la que llamaba «la idea (εἶδος) y la forma (μορφή) del em-

---

[403] Mateo de Afflictis, en *Lib. aug.*, II, 3, n. 62, fol. 11v: «quod princeps est in republica et respublica in principe» (citando a Lucas de Penna).

[404] Véase *supra*, cap. V, n. 60.

[405] Andrés de Isernia, en *Feud.*, I, 3, n. 16 *(Qui sucess. ten)*, fol. 21v: «Princeps et Respublica idem sint... Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in Ecclesia, et Ecclesia in praelato». Andrés de Isernia repite esta idea o imagen en *Prooem. ad Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, y llevó incluso más lejos la «equiparación» de príncipe y prelado en su glosa a *Feud.*, II, 56, n. 81 *(Quae sunt regalia)*, fol. 306. El pasaje es interesante, ya que Isernia combina y tergiversa, de hecho, dos pasajes del Cuarto Evangelio (Jn 10, 30 y 14, 10); del mismo modo que Atanasio lo había hecho mucho tiempo antes que él (véase más adelante, n. 409). El jurista, sin embargo, no se refería al Evangelio, sino al Decreto (c. 7, C. VII, q. 1; véase la nota siguiente) y también a una decretal de Inocencio III (c. 19 X 5, 40, donde únicamente la *Glos. ord.* del *casus* y v. *et si capitulum* explican la referencia). Es más, en los tres pasajes Isernia cita a Séneca, *De clementia*, I, 5, 1; texto repetido fielmente por Lucas de Penna, al *C.* 11, 58, 7, n. 8, p. 564 (véase *supra*, cap. V, n. 65).

[406] Véase c. 7, C. VII, q. 1, ed. Friedberg, I, pp. 568 ss.

[407] Véase Friedberg, I, 568, n. 106, sobre las colecciones tempranas.

[408] Cipriano, *ep.* 66, c. 8, ed. Hartel *(CSEL*, III), II, p. 733.

perador», y decía: «La imagen bien podía decir: "Yo y el emperador somos uno, yo soy en él y él es en mí"»[409].

Entendemos ahora de dónde provenía, en último análisis, la subterránea corriente cristológica del lenguaje de los juristas. En cualquier caso, cuando los jueces ingleses del siglo XVI intentaban unir aquello que habían separado, y declaraban que el cuerpo político estaba incorporado con el cuerpo natural, y *viceversa*, estaban, evidentemente, aplicando tanto el lenguaje cristológico y teológico como el pensamiento canónico a sus ficciones. Una vez más, como tantas otras veces, el obispo y su relación con su iglesia servían de modelo para explicar la relación del rey tanto con su reino como con su cuerpo político. Sin duda, la acuñación de san Cipriano había sido transformada, pero todavía se reconocen el troquel y su grabador. Además, su doctrina del episcopado monárquico servía muy bien de modelo a las monarquías absolutas que estaban ya madurando, en las cuales el rey se había convertido en algo que era, en más de un sentido, pontifical[410].

Por otro lado, el tipo de expresiones que utilizaban los juristas ingleses sugiere también otro estrato de pensamiento teológico. Cuando aquellos jueces discutían en las sesiones del tribunal sobre la consolidación de los dos cuerpos en uno, y empleaban frases como «juntos indivisibles» o «dos cuerpos en una persona», establecían una serie de distinciones pertenecientes al lenguaje del clero y generalmente reservadas a las definiciones cristológicas. Ciertamente, estos juristas no estarían hablando de las «dos naturalezas» del rey, sino de sus «dos cuerpos». En cualquier caso, hemos de recordar que desde el siglo XII los teólogos explicaban que Cristo tenía dos cuerpos (uno, su cuerpo natural individual de carne y hueso, y otro, su cuerpo místico colectivo, del que era la cabeza)[411], aunque sólo fuera una persona. Así, los argumentos relativos a los «dos cuerpos» se hicieron también aplicables a las «dos naturalezas», y *vice-*

[409] Atanasio, *Oratio III contra Arianos*, c. 5, *PGr*, XXVI, 332A, citado por Ladner, «The concept of Image», pp. 8 y 24, n. 31: εἴποι ἂν ἡ εἰκών· Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἕν ἐσμεν. Ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμὶ κἀκεῖνος ἐν ἐμοί. Consúltese también Ladner para repeticiones posteriores de este pasaje en san Juan Damasceno y el Segundo Concilio de Nicea (787). Este pasaje se puede comparar con el Papiro Mágico de Londres, ed. K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig y Berlín, 1928-1931), II, 47 (P. VIII, 37 ss.): σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου. Para otros paralelismos, véase también Preisendanz, II, p. 123 (P. XIII, 795 ss.). W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures of the British Academy, 1942; Londres, 1944), p. 78, n. 3, considera dichos pasajes como «el paralelismo que más se ajusta al lenguaje de san Juan» (véase Jn 10, 30, y 14, 10); consúltese también E. Norden, *Agnostos Theos* (Berlín, 1923), p. 305, sobre el lenguaje de san Juan. Todos estos paralelismos, sin embargo, no incluyen la palabra ἐν *(en)*, la cual es esencial para seguir la evolución desde Jn 14, 10, hasta Cipriano, *ep.* 66, c. 8, y desde éste hasta las doctrinas corporativas de la Baja Edad Media.

[410] Sobre el «pontificalismo» de los monarcas absolutos, véanse mis comentarios en «Mysteries of State», pp. 67 ss.

[411] Véase *supra*, cap. V, nn. 14 ss.

versa, si bien las dos nociones no coincidían completamente. Ahora, estos argumentos servían, a su vez, para explicar por traslación los «dos cuerpos» del rey; práctica en la cual los juristas ingleses ya tenían precursores en el siglo XIV.

Recordemos que Baldo distinguía, en uno de sus *Consilia*, entre la «majestad» y la «persona en majestad», y mientras discurría de forma elaborada sobre la majestad o dignidad como algo diferente de la persona individual del rey, comentaba:

> Aquí reconocemos a la dignidad como lo principal, y a la persona como lo instrumental. Por ello, el fundamento de los actos [del rey] es esa misma dignidad, que es perpetua[412].

A Baldo le debió parecer particularmente útil la distinción entre lo *principalis* (la dignidad perpetua) y lo *instrumentalis* (el rey mortal), pues volvió a utilizar estas nociones en otros pasajes. Pero ¿qué significaban estas nociones y de dónde las había tomado Baldo?

La cuestión es lo suficientemente interesante como para justificar una breve digresión en las enseñanzas de santo Tomás acerca de la humanidad de Cristo. A través de Aristóteles, santo Tomás se familiarizó con los diversos sentidos de *organon* o *instrumentum*, y aprendió a distinguir entre el «instrumento unido» (por ejemplo, la mano) y el «instrumento separado» (por ejemplo, un martillo o un hacha). Además, santo Tomás adoptó también la distinción entre el *instrumentum animatum* (un timonel, por ejemplo) y un *instrumentum inanimatum* (el timón)[413]. Después, santo Tomás llegó a manejar, principalmente por vía de san Juan Damasceno, una doctrina de los Padres griegos según la cual Cristo era, respecto de su naturaleza humana, esto es, el Cristo encarnado, el instrumento de la Esencia Divina, es decir, tanto del Dios Trino como de su propia naturaleza divina: *humanitas instrumentum divinitatis*[414]. Santo Tomás, mediante la combi-

[412] Baldo, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34: «Ibi attendimus dignitatem tanquam principalem et personam tanquam instrumentalem. Unde fundamentum actus est ipsa dignitas quae est perpetua». En el mismo párrafo, Baldo establece también la distinción «quod persona sit causa immediata, dignitas autem sit causa remota», según lo cual conviene recordar que se suele decir que Dios actúa como la *causa remota*.

[413] El pasaje más famoso aparece en *La política*, 1253b, 27-1254a, 1; véase santo Tomás, *Expositio in Polit. Arist.*, §§ 52-55, ed. Spiazzi, pp. 15 ss.; también 1255b, 11-12 y § 88, p. 25. Consúltese, además, *De anima*, 432a, 1-2, sobre la mano como el órgano de los órganos, y también *De partibus animalium*, 687a, 19-21; véase, también, *Ética a Nicómaco*, 1161b, 4-5; *Moral a Eudemo*, 1241b, 22-24; y la pseudoaristotélica *Problemata*, 955b, 23 ss. Estoy en deuda con el profesor Harold Cherniss por su gran ayuda prestada y los consejos que me dio sobre este tema. Tschipke (véase la nota siguiente), p. 143, parece subestimar la influencia aristotélica sobre santo Tomás en este caso concreto.

[414] Todo este asunto ha sido investigado en gran medida y detalle por Th. Tschipke, O. P., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger Theologische Studien, LV [Friburgo, 1940]);

nación de estos dos elementos (y parece haber sido el primero en combinarlos de forma consecuente), aportó nuevos aspectos relativos a la economía de la salvación. Señaló, por ejemplo, que

> la humanidad de Cristo es el instrumento de la divinidad: sin embargo, no como instrumento inanimado que nunca actúa por sí mismo, sino que solamente se actúa a través de él, sino como instrumento animado [dotado] con alma racional, a través del cual se actúa y que también actúa por sí[415].

Es decir, el Cristo encarnado actúa como el *instrumentum animatum* de la Deidad, incluida su propia divinidad. O, de otro modo, santo Tomás podía distinguir entre tres niveles diferentes: Dios era la *causa principalis;* Cristo era, como hombre mortal, el *instrumentum coniunctum;* mientras que los sacramentos de la Iglesia eran los *instrumenta separata.*

> La principal causa eficiente de la gracia es el propio Dios, al cual se compara la humanidad de Cristo como un instrumento unido, y el sacramento como un instrumento separado[416].

Después, santo Tomás interpretaba, de modo similar, al obispo o sacerdote como un *instrumentum coniunctum* del cuerpo místico de Cristo; pero el obispo también podía aparecer, en su papel de vicario, como un *instrumentum animatum* de la Deidad, mientras que el sacramento que administraba aparecía como un *instrumentum separatum*[417]. El propio santo Tomás llevó también esta metáfora a su antropología filosófica cuando dijo que «en cuanto que el alma es el motor del cuerpo, el cuerpo sirve como instrumento al alma»[418]. Al parecer, lo principal aquí no es el carácter funcional de la humanidad de Cristo, sino también el concepto del obispo, que actúa como instrumento animado de la Deidad, y, al mismo tiempo, como instrumento unido del *corpus mysticum.*

---

véase también M. Grabmann, «Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (m. 1307-8) von Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino», *Episcopus: Studien über das Bischofsamt... Kardinal von Faulhaber... dargebracht* (Ratisbona, 1949), p. 190, n. 10, para más información sobre este tema; sobre san Juan Damasceno, véase Tschipke, pp. 115 ss.

[415] Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 7., a. 1, ad. 3: «quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur quod etiam agit».

[416] Santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 62, a. 5: «Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum». Santo Tomás introduce el pasaje haciendo una distinción entre los diversos instrumentos: «Est autem duplex instrumentum: unum quiden separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus...»

[417] *Summa theol.*, III, q. 64, a. 8, ad. 1: «instrumentum animatum sicut est minister».

[418] *Summa theol.*, *III*, q. 8, a. 2: «*in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae*» (en relación al cuerpo y alma de Cristo).

Santo Tomás no pudo haber previsto hasta qué punto sus enseñanzas servirían a los propósitos de los juristas cuando desarrollaban sus doctrinas políticas relativas a la *Dignitas*. Sin embargo, es obvio lo que Baldo tenía *in mente* cuando describía a la dignidad individual como lo «principal», y a la persona mortal del gobernante individual como lo «instrumental», y declaraba que la dignidad, que era perpetua, era el fundamento (el «motor») de los actos del rey. Baldo no fue, probablemente, el primero –y, desde luego, tampoco el último– en aplicar la noción de «instrumentalidad» a la relación entre rey y dignidad[419], pero, en cualquier caso, la aplicó a menudo y de forma consecuente. La cuestión se planteó al preguntarse si un gobernador provincial que pedía consejo al emperador, y éste moría en el intervalo, podía esperar una respuesta de su sucesor. Baldo escribió en su comentario:

> Respondo que «Sí», porque la consulta [del gobernador] concierne principalmente a la dignidad que no muere, mientras que la persona es un instrumento de esa misma dignidad sin el cual la dignidad no puede hacer nada[420].

La aplicación por Baldo de las enseñanzas tomistas relativas a la instrumentalidad del Cristo encarnado se hace todavía más evidente y directa en otro pasaje. Cuando comentaba el hecho de que dos cosas concurren en el rey, la persona individual y la dignidad –que es «algo intelectual que se preserva siempre de forma milagrosa, si bien no corpóreamente»[421]–, añadía un breve comentario sobre el rey y sus dos personas: «La persona

[419] Oldrado de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 15, fol. 67ᵛ (cfr. Ullmann, *Lucas de Penna*, p. 174, n. 7) alega que aunque el imperio «procede de Dios como causa primera», es el papa quien, como *vicarius Dei*, eleva al emperador al trono imperial y, por tanto, obra «tanquam causa secunda et quasi quoddam agens instrumentale» de la causa primera. Es muy posible, sin embargo, que Oldrado no tuviera ni a santo Tomás ni a Aristóteles en mente al hacer estos comentarios. El vicario de Dios era el ministro e instrumento de Dios en un sentido muy convencional, del mismo modo que el rey, al ser llamado el «dedo de Dios» (cfr. Lc 11, 20, y, por ejemplo, el *conductus* de coronación de Felipe II de Francia, en 1223), no se consideraba el *instrumentum coniunctum* en un sentido filosófico-escolástico técnico; sobre el himno de coronación *Beata nobis gaudia*, véase L. Schrade, «Political Compositions in French Music of the 12ᵗʰ and 13ᵗʰ Centuries», *Annales musicologiques* I (1953), pp. 28 y 56. Baldo, por otra parte, estaba, ciertamente, al corriente del empleo del lenguaje técnico; véase, por ejemplo, su comentario al c. 34 X 1, 6, n. 8, *In Decretales*, fol. 78ʳ: «Ibi "manus", dicit Aristoteles quod manus est organum organorum» (*De anima*, 432a, 1-2). No obstante, de no haber sido por santo Tomás, difícilmente hubiera podido mantener que el rey de carne y hueso era el instrumento de la dignidad. Para repeticiones posteriores de los argumentos de Baldo, véase Gierke, *Gen. R.*, IV, 239, n. 122; véase también III, 694, n. 19.

[420] Baldo, al *C.* 7, 61, 3, n. 1, fol. 91ᵛ: «Quaero si Praeses consuluit Principem et Princeps moritur, an debeat expectari responsum successoris? Respondeo sic, quia consultatio concernit principaliter dignitatem quae non moritur… licet persona sit organum ipsius dignitatis sine quo dignitas nil facit».

[421] Véase lo dicho anteriormente, n. 295.

del rey es el órgano y el instrumento de aquella otra persona que es intelectual y pública». Y continuaba diciendo:

> Y esta persona intelectual y pública *[scil.* la *Dignitas]* es aquella que causa principalmente los actos: pues la mente tiende más a la acción, o al poder principal, que al poder instrumental[422].

Quizá debiéramos recordar que en el esquema de pensamiento de Baldo *Deus* y *Dignitas* eran nociones interrelacionadas[423], por lo que no hay razón para sorprenderse por la facilidad con la que podían ser utilizadas indistintamente. El campo de coordenadas teológicas que marcaba los argumentos de Baldo es evidente: la *Divinitas,* y la Humanidad de Cristo por el rey mortal. El rey, que en una época anterior había sido llamado frecuentemente *digitus Dei*[424], era jurídicamente el *digitus Dignitatis,* y mientras que se decía que el obispo era el «instrumento animado» de la Deidad, el rey se presentaba como el instrumento animado de una persona ficticia, y, por tanto, inmortal, llamada Dignidad. En otras palabras: *Humanitas instrumentum Dignitatis,* el *r*ey encarnado es el instrumento de la *Dignidad* o del *R*ey. Tanto la separación como la unión de los «dos cuerpos del rey» han producido –no sin algo de lógica y necesidad internas– el dogma de una Encarnación política, una encarnación noética de la *Dignitas* o del cuerpo político, y con ella una nueva versión secularizada de la unión hipostática de la primera y segunda persona, de *Dignitas* y *rex.*

Sin lugar a dudas, fue también de este estrato general de donde tomaron los juristas ingleses el lenguaje que aplicaban tan prolijamente cuando discutían sobre el cuerpo natural y cuerpo político «juntos indivisibles» o cuando mantenían que había «dos cuerpos, pero sólo una persona»[425]. Los patrones teológicos, y hasta cristológicos, por los cuales intentaban comprender sus propias creaciones intelectuales y hacerlas comprensibles para

---

[422] Baldo, *Consilia,* III, 159, n. 6, fol. 45v: «... loco duarum personarum Rex fungitur... Et persona regis est organum et instrumentum illius personae intellectualis et publicae. Et illa persona intellectualis et publica est illa, quae principaliter fundat actus: quia magis attenditur actus, seu virtus principalis, quam virtus organica» *(organicus = instrumentalis,* del mismo modo que *organum* equivale a *instrumentum).* Baldo, al c. 9 X 2, 14, n. 3, fol. 189, aplica la misma doctrina a la mano y al pie como instrumentos del alma respecto al acto de toma de posesión de una cosa: «et anima per se sine organo corporali [esto es, sin la mano como el *organum organorum* y sin el pie como el *organum possidendi*] non potest incipere possidere per se».

[423] Véase *supra,* n. 287.

[424] Sobre *rex digitus Dei,* véase lo dicho anteriormente, n. 419.

[425] Véase *supra,* nn. 398, 400. Bacon, *Post-nati,* p. 657, dice que «generalmente en las corporaciones el cuerpo natural es tan sólo *suffulcimentum corporis corporati,* se trata únicamente de un objeto para mantener y sostener al cuerpo corporativo». Pero, por otro lado, como Bacon pretende explicar la unión de las Coronas de Inglaterra y Escocia a través del cuerpo natural del rey, siente la necesidad de atribuir una mayor importancia al rey de carne y hueso, ya que (p. 665) «su persona natural, que es *una,* actúa sobre ambas [Coronas]».

otros, apenas diferían del mundo de pensamiento de sus predecesores italianos y del método de razonamiento jurídico que habían desarrollado las figuras eminentes de este campo. Por todo ello, Maitland llevaba razón al decir que aquellos juristas de la Corona inglesa del siglo XVI estaban elaborando «un credo de la realeza que no tiene nada que envidiarle al símbolo de Atanasio». Era, efectivamente, una «cristología real» lo que los juristas establecían, y lo que casi irremediablemente iban a terminar estableciendo, desde el momento en que comenzaron a interpretar reiteradamente la relación entre el rey individual y su dignidad inmortal a partir de la metáfora de los «dos cuerpos».

Esta expresión nos sigue pareciendo sorprendente en sí incluso después de habernos familiarizado con su trasfondo histórico. A pesar de los factores históricos que se dieron en todas las naciones de Europa y que por tanto, fueron comunes a todas ellas, fue sólo en Inglaterra, sin embargo, donde se desarrolló una teoría política o jurídica consecuente de los «dos cuerpos del rey», del mismo modo que el concepto asociado de la «corporación unipersonal» era una institución puramente inglesa. Bien es verdad, desde luego, que las otras naciones europeas albergaban ideas parecidas en su pensamiento constitucional; pero en cualquier caso, venían expresadas de forma diferente. Por ejemplo, Francia, aunque plenamente consciente de las diferentes manifestaciones del rey individual y la dignidad inmortal, terminó interpretando el gobierno absolutista de tal manera que las distinciones entre los aspectos personales y suprapersonales se desdibujaron o incluso eliminaron; Hungría elaboró muy refinadamente la distinción entre la corona mística y el rey físico, pero parece que la reliquia espiritual de san Esteban impidió que el rey desarrollase su propio supercuerpo; y en Alemania, donde la situación constitucional era de todos modos complicada y muy poco clara, fue finalmente la personificación del Estado la que engulló la noción romano-canónica de dignidad, y el príncipe alemán tuvo que adaptarse al Estado abstracto. En cualquier caso, la teoría de los «dos cuerpos del rey», con toda su complejidad, y su consistencia interna a menudo burda, estaba prácticamente ausente en la Europa continental; incluso los italianos, que fueron los primeros en formular la teoría legal de las dos personas concurrentes en el príncipe, no seguían este concepto de forma consecuente ni en todas sus direcciones. En ningún sitio prevaleció y dominó el concepto de los «dos cuerpos del rey» en el pensamiento jurídico de forma tan general y perseverante como en Inglaterra, donde, y sin mencionar otros aspectos, esta noción también tuvo una importante función heurística en el periodo de transición entre el pensamiento político medieval y el moderno.

Cualquier esfuerzo dirigido a «explicar» un fenómeno histórico resulta, aunque uno espere comprender alguno de los factores que lo condicionaban y con los cuales estaba interrelacionado, una tarea inútil,

porque hay demasiados estratos de vida efectivos a un mismo tiempo y activamente concatenados como para permitir una explicación sencilla; y responder a la pregunta de por qué ciertas potencialidades se actualizaron de una manera determinada y por qué no cristalizaron de otra será necesariamente una tarea de resultado limitado y dudoso. Sin embargo, parece que la noción de los «dos cuerpos del rey» no puede separarse de la primera etapa del desarrollo y posterior impulso del Parlamento en el pensamiento y práctica constitucional inglesa. El Parlamento era, por representación, el «cuerpo político» vivo del reino. Es decir, el Parlamento inglés nunca era una *persona ficta* o *persona repraesentata,* sino siempre un verdadero *corpus repraesentans.* El «cuerpo político» del reino tenía, por tanto, en Inglaterra un sentido mucho más concreto que en cualquier otro reino europeo, y no había necesidad de hacerlo más comprensible transformándolo en una abstracción artificial, convirtiendo aquel cuerpo político concreto del Parlamento en una persona ficticia, ni referirse al reino como *persona politica,* en el sentido en el que ocasionalmente lo hacía santo Tomás cuando hablaba de la cabeza y miembros de la comunidad de la Iglesia como *persona mystica*[426]. En otras palabras, debido a la absoluta realidad, a la concreción y a la perfecta visibilidad de las que gozaba el «cuerpo político» de Inglaterra en este mundo; debido también a su existencia verdaderamente material y a sus periódicas automanifestaciones cuando el rey, como cabeza, y los lores, caballeros y burgueses, como miembros, se constituían «en Parlamento», la antigua metáfora organológica de «cabeza y miembros» sobrevivió en Inglaterra durante un lapso de tiempo sorprendentemente largo. Como resultado de ello, la noción de «cuerpo político del reino» siguió siendo válida y mantuvo su significado concreto hasta una época en la cual, en otros países, había dejado de ser usual.

Por otro lado, la antigua idea de *corpus mysticum,* con todas sus consecuencias e implicaciones, continuó determinando algunas facetas de la idea del *corpus politicum* en Inglaterra, especialmente después del *Supremacy Act* del año 1534. Es comprensible que especialmente en épocas de debilidad parlamentaria, cuando por razones obvias el rey y el Consejo eran la fuente principal de gobierno, la noción de «cuerpo político» también se utilizara para denominar al rey solo, a la *pars pro toto.* Existía en la esfera eclesiástica una cierta confusión terminológica, por cuanto que el «cuerpo místico de Cristo» y el «cuerpo místico de la Iglesia» se utilizaban indistintamente; y la misma «confusión de lenguas», como la llamó Bacon, existía también en la esfera secular, en la cual las nociones de Corona, reino y cuerpo político tanto del reino como del rey en su función de Rey se utilizaban indistintamente y a menudo no se distinguían con

[426] Véase *supra,* cap. V, n. 24.

claridad[427]. Puede que en estas ambigüedades –aumentadas por el hecho de que el rey devino verdaderamente la cabeza del cuerpo místico de la *ecclesia Anglicana*– tuviese sus raíces esa peculiaridad terminológica de enfatizar los dos *cuerpos* del rey, y no, por ejemplo, las dos *personas* (como era costumbre entre los juristas italianos).

En un sentido más técnico, parecería que fuese una fusión, y una confusión en verdad comprensible, de Corona y dignidad lo que subyacía en la ficción legal del «rey como corporación» o como «corporación unipersonal». Recordemos que la Corona se interpretaba muy a menudo en la Inglaterra medieval como un cuerpo compuesto de los estados parlamentarios junto con el rey cabeza[428]. Aquellos mismos estados parlamentarios, junto con el rey, formaban, sin embargo, también en otros aspectos el «cuerpo político y místico» del reino: o, como los franceses lo denominaban, el «cuerpo civil y místico»[429]. Por ello, la Corona y el cuerpo político del reino compartían frecuentemente los mismos elementos. Sin embargo, junto con este concepto orgánico-corporativo de Corona y cuerpo político interfería también el concepto de dignidad, esto es de una «corporación por sucesión». Mientras que la Corona podía presentarse como «corporativa» porque abarcaba a todos los miembros del cuerpo político que vivían en un momento determinado, la dignidad era una corporación unipersonal a modo de ave Fénix, que comprendía en el actual portador de la Corona al *genus* entero, a los poseedores pasados y futuros de la real dignidad. Lo que, al parecer, ocurrió fue que los juristas ingleses no consiguieron distinguir claramente entre el cuerpo corporativo de la Corona y el personaje supraindividual de la dignidad, y, contrariamente, los equipararon con el cuerpo político: posiblemente tentados por la conocida fórmula de «Corona y dignidad real». Es decir, fusionaron dos conceptos diferentes de las doctrinas corporativas del momento: la orgánica y la sucesoria. Y de esta fusión de una serie de conceptos corporativos interrelacionados se originó, al parecer, tanto el «cuerpo político del rey» como el rey como «corporación unipersonal».

---

427 Véase Bacon, *Post-nati*, p. 651: «Algunos dicen... a la ley, otros a la Corona, otros al reino, otros al cuerpo político del rey: así que existe una confusión de voces entre ellos, como suele ocurrir con las opiniones que se basan en la sutileza e imaginación del intelecto humano, y no en el terreno de la naturaleza».

428 Véanse *supra*, nn. 168 ss. Sobre los estados, véase Chrimes, *Constitutional Ideas*, pp. 116 ss., esp. p. 123, que trata acerca del Sermón parlamentario del obispo Russell, en 1483, quien identifica repetidas veces el «cuerpo político de Inglaterra» con los «tres estados como los principales miembros bajo una única cabeza».

429 La identificación de los estados y del rey con el *corpus civile et mysticum* aparece repetidamente como una expresión del constitucionalismo francés; véase, por ejemplo, Jean de Gerson, *De meditacionibus*, p. 37: «Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum» (continuará los otros dos estados). También Terre Rouge, Coquille, y otros autores hacen tal identificación; véase Church, *Constitutional Thought*, p. 29, n. 20; p. 278, n. 16, y *passim*. La expresión *corpus politicum* no está ausente del todo (véase, por ejemplo, Church, p. 278, n. 16), pero *corpus civile* parece prevalecer en Francia, mientras que apenas si aparece en Inglaterra.

Esta presunción no contradice aquella opinión tan ingeniosa de Maitland en la cual hacía derivar la «corporación unipersonal» inglesa del modelo de *persona*, el *parson* (párroco), que era el único sacerdote de la parroquia y que, respecto de la propiedad inmobiliaria de su prebenda, tomaba el lugar de los cabildos catedralicios corporativos o de las comunidades monásticas en relación con la propiedad eclesiástica. Es perfectamente correcto decir que el modelo del párroco tuvo efectos subsidiarios en la concepción del rey como corporación unipersonal, y Maitland atinó en el mismo centro del problema con su juego de palabras, cuando bromeaba sobre el rey que había sido «parroquianizado» *[parsonified]**. Sin embargo, la base común de ambos, párroco y rey, era probablemente la *Dignitas*, que estaba, en el caso del rey, fusionada con el cuerpo político orgánico del que era la cabeza: más comparable con los abades y obispos, que también eran dignidades y cabezas de cuerpos corporativos. Por ello, se decía que todo abad era un «cuerpo político», y cuando Coke se refería al «cuerpo místico» de un abad para explicar el significado del «cuerpo político» del rey, se estaba refiriendo simplemente a otra, aunque similar, confusión entre el *corpus mysticum* y la *Dignitas* que era usual en el siglo XV[430]. Parece que Blackstone no estaba, después de todo, tan confundido cuando alardeaba de que la idea de las corporaciones, que hacía derivar de los romanos, había sido considerablemente refinada y mejorada «de acuerdo con el talento habitual de la nación inglesa», y especialmente en lo que se refiere a las «corporaciones unipersonales constituidas por una sola persona, las cuales eran desconocidas para los juristas romanos»[431].

La especulación jurídica de los siglos XIII y XIV, en su esfuerzo por interpretar la naturaleza de la *Dignitas*, introdujo un símil que, siendo a la vez individuo y especie, aparecía como una prefiguración de la corporación unipersonal: la mítica ave Fénix. Hasta qué punto estas características tenían también validez en el pensamiento teológico es un problema que no vamos a tratar aquí. Sin embargo, no debe olvidarse que una corporación unipersonal genuina ha existido, de hecho incluso «históricamente», si es que se puede decir así. Existió en Adán, el primer hombre, quien, al ser el único ser humano viviente, era al mismo tiempo individuo y totalidad del *genus humanum* por aquel entonces existente. Era al mismo tiempo el hombre y la humanidad. Sin embargo, para desentrañar algunas de las implicaciones asociadas al mito de Adán es preferible que nos dejemos llevar de la mano de Dante.

---

* *Parroquianizado*, juego de palabras resultantes de asociar los términos *personified* (personificado), y *parson* (párroco), término derivado del latín *persona*. *[N. de los T.]*

[430] Véase lo dicho anteriormente, nn. 311 y 312.

[431] Blasckstone. *Commentaries*. I. c. 18. p. 469; véase *supra*, la introducción, n. 7.

VIII

LA REALEZA ANTROPOCÉNTRICA: DANTE

Las concepciones de la realeza centradas en el Dios-hombre, en las ideas de justicia y derecho y en los cuerpos corporativos de colectivos políticos o dignidades institucionales fueron desarrolladas sucesiva y alternativamente, con muchas superposiciones y muchos préstamos mutuos, por teólogos, juristas y filósofos políticos. Pero correspondió al poeta la tarea de establecer una imagen de la realeza que fuese meramente humana y de la cual el HOMBRE, puro y simple, fuese el centro y la medida; el HOMBRE, por cierto, en todas sus relaciones con Dios y el universo, con el derecho, la sociedad, la ciudad, la naturaleza, el saber y la fe. *Homo instrumentum humanitatis:* este giro de la máxima teológico-jurídica puede servirnos como lema para penetrar en los puntos de vista políticos y morales de Dante, siempre y cuando la opalescente noción de *humanitas* se perciba con todos sus numerosos matices.

Nunca se ha negado que el Dante filósofo político, lo mismo que el Dante poeta, asimiló plenamente las doctrinas políticas que motivaban a su época. De hecho, Dante tuvo una posición clave en las discusiones políticas e intelectuales de alrededor del 1300, y si de una manera superficial se le ha llamado reaccionario, sólo se debe al predominio de la idea imperial en sus obras –una idea, no obstante, diferente de la de los siglos anteriores–, que oscurecía los rasgos exacerbadamente poco convencionales de su pensamiento moral y político[1].

[1] Véase M. Barbi, «Nuovi problema Della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante», *Studi danteschi* XXIII (1938), p. 51. Tan sólo mencionaré en este capítulo unos pocos estudios sobre el pensamiento político de Dante, estudios que, sin embargo, me han sido de gran ayuda, y que, posiblemente, hayan tenido más influencia en mis formulaciones de lo que se indica en las notas de pie de página. F. Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913); F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milan, 1927-28); B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (Milán, 1930); É. Gilson, *Dante et la philosophie* (París, 1939; traducción al inglés de D. Moore, *Dante the Philosopher*, Nueva York, 1949 [citado en este capítulo]); A. P. d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952). El comentario que aparece en la edición de Gustavo Vinay de la *Monarchia* (Florencia, 1950) es, hasta

Evidentemente, es muy difícil etiquetar a Dante. Era cualquier cosa menos tomista, a pesar de que utilizaba constantemente las obras de santo Tomás; tampoco era averroísta, aunque citaba al Comentador, y le otorgó a Sigerio de Brabante un lugar en el Paraíso al lado de santo Tomás[2]. Dante castigó a los decretalistas con mucha dureza; y, sin embargo, los estudios más recientes sobre las teorías políticas ínsitas en las glosas del derecho canónico muestran claramente hasta qué punto Dante seguía las líneas tradicionales del pensamiento canónico[3]. Su actitud hacia Justiniano y el derecho romano en general, con el que debía estar muy familiarizado, era, desde luego, muy favorable; sin embargo, respecto de los juristas se mostraba mordaz, a pesar de que Cino de Pistoia, la mente más preclara de aquella época y maestro de Bartolo, era amigo suyo. Pero ¿quién se atrevería a catalogar a Dante, ese juez de los vivos y los muertos, como jurista?[4]. El problema con Dante es

---

cierto punto, bastante útil. No obstante, por conveniencia citaremos, en este capítulo, la *Monarchia* según la edición de E. Moore y Paget Toynbee, *Le opere di Dante Alighieri* (Oxford, [4]1924), ya que la Concordancia de Dante está basada en dicha edición.

[2] Este punto ha sido aclarado en gran medida por Gilson, *Dante*, pp. 153 ss., 166 ss., p. 211 ss., y *passim*.

[3] Sobre los ataques que hace Dante a los decretalistas, véase M. Maccarrone, «Teologia e diritto canonico nella Monarchia», p. 3, *Revista di storia della Chiesa in Italia* V (1951), pp. 7-42; en cuanto a la adhesión de Dante al grupo de canonistas moderados, véase más adelante, nn. 15-17.

[4] Sobre los juristas, véase, por ejemplo, *Monarchia*, II, 11, 71. El que Dante hubiera estudiado Derecho es bastante dudoso; pero, tal como señala muy acertadamente Chiappelli, «Dante in rapporto, etc.», p. 40 (véase la última parte de esta nota), es evidente que Dante estudió el *ars dictandi*, y todo estudiante recibía algunos conocimientos legales. De todas formas, Dante citaba con precisión el derecho romano y canónico y también empleaba (directa o indirectamente) la *Glossa ordinaria* de Accursio. Nardi, *Dante e la cultura medievale* (Bari, [2]1949), pp. 218-223, menciona un caso en el que Dante hizo uso de la Glosa. Lo mismo ocurre también en el caso de *Monarchia*, I, 10, 12: «par in parem non babet imperium». Esta máxima legal estaba basaba en el *D.* 36, 1, 13, 4, cuya esencia fue expuesta por los glosadores tempranos en una forma menos lapidaria de la que citó Dante; véase, por ejemplo, Fitting, *Jurist, Schr.*, p. 149, n. 7: «par non potest imperare pari legitime», o Azo (citado, junto con otros pasajes, por Schulz, «Kingship», pp. 138 ss., cfr. p. 149): «cum par pari imperare non posset». La fórmula citada por Dante aparece en una decretal de Inocencio III; véase c. 20 X 1, 6, ed. Friedberg, II, 62: «quum non habet imperium par in parem». Aunque no es del todo imposible que Dante (según supone Chiappelli, pp. 18 ss.) extrajera citas de la decretal, es mucho más probable que su fuente fuera la *Glosa* de Accursio, que cita la máxima no sólo en conexión con *D.* 36, 1, 13, 4, v. *Imperium*, sino también con *C.* 1, 14, 4, v. *indicamus* («quia par in parem non habet imperium»), siendo esta última referencia la famosa *lex digna*, la cual citó, por ejemplo, santo Tomás (véase *supra*, cap. IV, n. 153; véase también a J.-M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* [París, 1955], p. 84, n. 2) y que, sin duda alguna, Dante conocía. La máxima en la forma de la *Glossa ordinaria* se repitió con suma frecuencia; véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, *Lib. aug.*, proem., ed. Cervone, p. 2 (§ *Econtra quod non*); y, lo que puede ser más importante, la glosa de Cino sobre la *lex digna*, esto es, al *C.* 1, 14, 4, n. 7 (Fráncfort, 1578), fol. 26. Las referencias que hace Dante a las dos leyes han sido resumidas por L. Chiappelli, «Dante in rapporto alle fonti del diritto», *Archivio storico Italiano* Ser. 5, XLI (1908), 3-44, que puede haber sobrepasado su meta, pero que al menos tenía razón, en contra de lo que decía Mario Chiaudano, «Dante e il diritto romano», *Giornale Dantesco* XX (1912), pp. 37-56; 94-119; véase la nota suplementaria, *ibid.*, pp. 202-206 («Ancora su Dante e il diritto romano»). Consúltese también F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milán, 1928), I, pp. 7-37 (cap. 1: «La cultura giuridica di Dante»), y D'Entrèves, pp. 27 ss., pp. 104 ss.

que él, que había reproducido en cada una de sus páginas los conocimientos generales de su tiempo, daba a cada teorema que reproducía un enfoque tan nuevo y original que la evidencia que prueba su dependencia de otros escritos sirve principalmente para resaltar su peculiar manera de abordar los problemas y su personal forma de solucionarlos[5]. Su estrategia era suficientemente clara, pues el punto de referencia alrededor del cual reunía y organizaba su material, o el común denominador al que lo reducía, rara vez era propiamente un fenómeno institucional; casi siempre se trataba del hombre que se hallaba detrás de la institución. Y, en este sentido, la imagen de Dante del príncipe o monarca –aunque compuesta de innumerables teselas tomadas de la teología y la filosofía, de argumentos históricos, políticos y legales, todos ellos pertenecientes a la tradición de la época– refleja un concepto de una realeza antropocéntrica y de una *Dignitas* puramente humana que, sin Dante, no existiría, ni seguramente habría podido existir en aquella época.

El otro gran problema se cifra en que cualquier interpretación de Dante debe ser necesariamente fragmentaria, debido a la propia complejidad de éste. Las visiones del Dante poeta parecen interferir constantemente con los argumentos lógicos del Dante filósofo político, aunque en otros aspectos estas dos formas de acercamiento humano al mundo del pensamiento tendían indefectiblemente a apoyarse. La enrevesada lógica de Dante, aunque dotada de claridad y posiblemente coherente en el ámbito de su obra, era cualquier cosa menos lineal, porque todo punto de la línea de su pensamiento se interconectaba con una serie innumerable de otros puntos pertenecientes a otras muchas líneas. Por ello, cualquier esfuerzo encaminado a reproducir el pensamiento del Dante filósofo de forma sencilla difícilmente escapará al peligro de fracasar, de resultar superficial, simplemente por haber ignorado la complejidad de los puntos de vista del poeta. Además, existen escollos que sólo atañen al intérprete. Toda desviación de la línea recta del argumento que el crítico literario desee tomar le llevará inmediatamente al océano de la especulación dantesca, en el cual el intérprete se perderá, al igual que el Ulises de Dante después de zarpar en su último viaje hacia lo desconocido. Finalmente, el expositor de Dante se verá tentado demasiado a menudo a leer en su obra cosas que Dante nunca dijo ni quiso decir. La máxima *Che è fuori della coscienza del poeta a noi non può importare* es todavía válida, el intérprete siempre deberá tenerla presente[6].

Aunque debemos admitir los peligros que entraña el aislar una sola de las hebras del complejo pensamiento de Dante y ver en su obra doctrinas

---

[5] Para un ejemplo de ese tipo, véase mi ensayo «An "Autobiograhy" of Guido Faba», *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1941-43), pp. 261 ss.

[6] M. Barbi, «Nuovi problemi» (véase *supra*, n. 1), p. 48 (empleado por Gilson como lema de su libro sobre Dante), en su importante ensayo sobre «L'ideale politico-religioso di Dante».

que, si bien impecables en sí mismas, nunca se le hubieran podido ocurrir, es posible, sin embargo, apuntar un tema que ilustre apropiadamente el modo en que Dante distribuía el pensamiento teológico en el mundo secular y que está inextricablemente entrelazado con la dualidad de los conceptos fundamentales sobre la humanidad y el hombre, y con los fines últimos del hombre en este mundo y en el otro.

La distinción entre la persona y el cargo está perfectamente delimitada en la obra de Dante; de hecho, se menciona en muchos de sus pasajes. Pensemos, por ejemplo, en el papa Bonifacio VIII tal como aparece en *La Divina Comedia.* Para Dante, el papa Gaetani era, sin más, el «príncipe de los nuevos fariseos», que no miraba «ni el más alto oficio, ni sus propias órdenes sagradas», ni las de otros; quien alardeaba con cinismo: «Ya sabes que cerrar y abrir el Cielo yo puedo»[7]; a quien un san Pedro, airado, llama una persona

> Que allí abajo mi asiento está usurpando
> Ese lugar mío, mi lugar que,
> En la presencia del Hijo de Dios, está vacante[8],

a quien en el abismo de los simoníacos se describe en aquella ridícula posición –cabeza abajo, enterrado en un agujero del que sobresalen los pies pataleando[9]– y al cual Beatriz, en sus últimas palabras a Dante, rememora una vez más cuando predice que el papa Clemente V también será arrojado a los pozos de tierra de Simón el Mago y, por tanto, empujará «al de Anagni» más abajo[10]. Y, sin embargo, en esa misma ciudad de Anagni y en el momento en que Guillaume de Nogaret y los agentes de Felipe IV cogieron cautivo a Bonifacio VIII, este mismo papa Bonifacio se le apareció a Dante, por respeto al oficio papal, como el verdadero vicario de Cristo e incluso como el propio Cristo:

> Veo la flor de lis entrar en Anagni
> Y en su vicario prisionero a Cristo.
> Y de nuevo los ultrajes y mofas,
> El vinagre y la hiel repetir veo,
> Y el clavarle en la cruz entre ladrones[11].

Como Dante no era donatista, no negaba ni desdeñaba la efectividad del cargo, ni siquiera en un hombre al que consideraba poseedor deshon-

---

7 *Inf.*, XXVII, 85 ss.
8 *Par.*, XXVII, 22 ss.
9 *Inf.*, XIX, 52 ss.
10 *Par.*, XXX, 147 ss.
11 *Purg.*, XX, 86 ss.

roso. Dante tenía la más baja opinión de Benedicto Gaetani, pero reconocía sin tibubeos al vicario en los hábitos pontificales que Bonifacio VIII vestía cuando se enfrentó a Nogaret y los invasores. El papa individual y la dignidad papal, Benedicto Gaetani y Bonifacio VIII se distinguían claramente y se mantenían separados.

De manera similar se conducía Dante en el *Convivio*. El problema que intentaba abordar versaba sobre la verdadera naturaleza de la nobleza y su definición. El emperador Federico II aportó, al parecer, una definición a este problema, que había sido ampliamente discutido tanto por los trovadores como en la corte imperial[12]. La definición imperial *(antica ricchezza e be'costumi)*, aunque estaba inspirada en Aristóteles, no era del agrado del poeta, y para rechazarla Dante hizo una distinción tajante entre la autoridad de Federico como emperador y su autoridad como filósofo. Es cierto que, según los juristas, el emperador como emperador era *philosophissimus* y *philosophiae plenus*[13], y que en el concepto general de Dante de los fines últimos de la humanidad era indispensable que las autoridades imperiales y filosóficas coincidiesen y se uniesen, en última instancia, para guiar a la humanidad hacia la santidad de esta vida. Sin embargo, Dante negaba que el emperador como emperador tuviese autoridad vinculante como filósofo, a pesar de lo cual se tomó el trabajo de conocer la opinión personal de un hombre tan culto como lo era Federico II en la estimación del poeta[14].

No sería demasiado difícil extraer de la obra de Dante un número considerable de pasajes ilustrativos de la forma en que distinguía entre una dignidad y su poseedor humano, y, muchas veces, el lugar que asigna a un personaje en la *Divina Comedia* puede revelar tácitamente tales distinciones. El principio en que se basaban tales distinciones era bastante común en su tiempo, y el que Dante se valiera de él es una cuestión de menor importancia para nosotros. Sin embargo, enfocó el tema desde un punto de vista completamente nuevo cuando, en una ocasión, contrapuso el oficio no simplemente al funcionario individual, a algún «Titius» o «Petrus», sino al hombre: el hombre tanto en su cualidad de individuo como en su

---

[12] *Convivio*, IV, 3 ss. Sobre el problema en la corte imperial, véase *Erg. Bd.*, pp. 129 ss., 152.

[13] Cfr. *C.* 6, 35, 11; *Nov.* 22, 19, y 60, 1. Aunque los epítetos se referían al emperador Marco Aurelio, se aplicaban habitualmente al emperador en general; véase, por ejemplo, Bartolomeo de Capua, al *C.* 5, 4, 23, 5, v. *invictissimo* (ed. Meyers, *Iuris interpretes saeculi XIII*, p. 196), donde aparece *philosophissimus* entre los títulos imperiables; consúltese también Marino de Caramanico, en *Lib. aug.*, II, p. 31, ed. Cervone, p. 256; Alberico de Rosate incluyó la expresión en su *Dictionarium iuris tam civiles quam canonici*, v. *Imperator* (Venecia, 1601), fol. 152v. Andrés de Isernia, en *Feud.* I, 3, n. 16, fol. 21v. Andrés de Isernia, en *Feud.* I, 3, n. 6, fol. 21v, aplica el epíteto al consejo del emperador («Potest dici quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos... et ideo dicitur Philosophiae plenus»), y Lucas de Penna, al *C.* 10, 35, n. 24, p. 214, que también hace referencia al consejo, define la noción de la filosofía: «Dicitur enim princeps Philosophiae, id est legalis scientiae, plenus... Omnia iura in scriniis sui pectoris censetur habere». El derecho, o la jurisprudencia, naturalmente, pertenecía a la filosofía, y, más concretamente, a la ética.

[14] Sobre las doctrinas políticas del *Convivio*, véase Gilson, *Dante*, pp. 142 ss. De hecho, Dante, *Monarchia*, II, 3, 15, aceptaba la definición de Federico.

cualidad de exponente de su especie, o el hombre en el sentido más enfático de la palabra.

Al tercer libro de la *Monarquía,* Dante le asignó la tarea de demostrar que el poder del emperador provenía directamente de Dios y no de la mediación papal, y todavía menos del papa como fuente última del poder imperial. Este problema había sido ampliamente discutido por los canonistas desde el siglo XII. Un poderoso grupo de hierócratas (a los que posteriormente se llamó «monistas») defendían la tesis de que el emperador, a veces llamado en un sentido restringido el «vicario del papa», disfrutaba sólo de un poder delegado, puesto que, en último término, todo poder descansaba en la cabeza espiritual de la jerarquía, que disponía tanto de la espada espiritual como de la material[15]. Fue contra este grupo radical de canonistas y publicistas políticos contra el que Dante levantó la voz, alineándose, por tanto, con el grupo adversario de los moderados, que cada vez engrosaban más y más sus filas, los llamados «dualistas». Su portavoz más sobresaliente había sido, en el siglo XII, Huguccio de Pisa, y lo que mantenían era, en realidad, la antigua fórmula gelasiana de la mutua independencia entre el papa y el emperador: ambos poderes provenían directamente de Dios, y, por tanto, el emperador ejercía su poder «por su sola elección», incluso antes de ser coronado en Roma. Pero, desde luego, existía el común acuerdo de que el emperador, siendo como era un miembro de la Iglesia, dependía en los asuntos religiosos del poder sacramental del papa, y, en algunos aspectos, dependían de él incluso en asuntos temporales[16]. Dante, que aceptaba en su conjunto las enseñanzas de los dualistas[17], llevó aquellas doctrinas a extre-

---

[15] Véase *supra,* cap. VII, nn. 22 ss. Stickler, «Imperator vicarius Papae», *MIÖG* LXII (1954), pp. 165-212, hace bien en limitar el calificativo de *vicarius papae* del emperador a las funciones obligatorias del poder imperial, al menos según las doctrinas canónicas de tiempos anteriores; por otra parte, también acierta al hacer hincapié en la confusión eterna e inevitable de los elementos en los argumentos de autores medievales de época posterior, y al señalar el gran número de malentendidos resultantes de un lenguaje recargado y resistentes soluciones razonadas. De todas formas, los hierócratas de hacia el año 1300 no es que fueran falsos canonistas, pero, siendo como eran verdaderos hierócratas, desacreditaron inevitablemente el sistema del derecho canónico temprano al romper su tan cuidado equilibrio.

[16] Véase *supra,* cap. VII, nn. 24 ss., n. 28. Véase también Kempf, *Innocenz III,* pp. 212 ss.

[17] Véase *Monarchia,* III, 16, 102 ss., donde Dante reproduce con toda claridad la opinión de los «dualistas». Su dogma *Ex sola electione principum* (consúltese *supra,* cap. VII, nn. 28 y 32) sirvió casi como consigna de partido y, como dato importante, cabe destacar que Alberico de Rosate (m. 1354) hizo alusión repetidas veces, en relación a Dante (especialmente *Monarchia,* III), como autoridad jurídica; véase, por ejemplo, *C.* 1, 1, n. 20 fol. 8; *C.* 7, 37, 3, n. 16, fol. 108; cfr. B. Nardi, «Note alla *Monarchia* (1. La *Monarchia* e Alberico da Rosciate)», *Studi Danteschi* XXVI (1942), pp. 99 ss., 102, autor que (p. 100) interrumpe su larga cita justo antes de que Alberico continuara diciendo: «Quod ex sola electione competat sibi administratio...». Dante, en *Monarchia,* II, 13, 17 ss., menciona otro lema («Ante enim erant imperatores quam summi pontifices» [véase *supra,* cap. VII, n. 24]) a modo de silogismos. La opinión de Huguccio [Kempf, *op. cit.,* pp. 221 ss.]: «Ergo neutrum pendet ex altero... quoad institutionem» era, por supuesto, la esencia de la tesis de Dante, e incluso cuando Huguccio alegaba que el emperador dependía del papa «in spiritualibus et quodammodo in temporalibus», esto tampoco era incompatible con *Monarchia,* III, 16, 126 ss. Existen, no obstante, muchos otros pasajes en la *Monarchia* que reflejan las enseñanzas

mos que sus autores nunca habrían soñado. Para probar que su monarca universal no estaba sometido a la jurisdicción papal, Dante tuvo que construir todo un sector del mundo que no sólo era independiente del papa, sino también de la Iglesia y, virtualmente, hasta de la religión cristiana: un sector mundano que se actualizaba en el símbolo del «paraíso terrenal», el cual servía, a decir verdad, de propileo de la glória eterna al mismo tiempo. Sin embargo, el «paraíso terrenal» de Dante tenía sus propias funciones autónomas e independientes, en yuxtaposición con el Paraíso celestial[18]. El hombre –argumentaba Dante–, al estar compuesto de un cuerpo corruptible y de un alma incorruptible, es el único entre todos los seres creados que se encuentra en una posición intermedia, «comparable al horizonte que se encuentra en medio de los dos hemisferios». A resultas de esta dualidad, sólo el hombre, entre todas las criaturas, estaba necesariamente destinado a una dualidad de fines.

> La inefable Providencia ha puesto dos fines ante el hombre para que los contemple: a saber, la felicidad de su vida, que consiste en el ejercicio del propio poder del hombre y que está representada por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el goce del aspecto divino, a la cual no tiene acceso su poder, a no ser que sea asistido por la luz divina. Y esta felicidad nos es dada a entender como Paraíso celestial[19].

Éstos eran, según Dante, dos fines totalmente diferentes de la raza humana. Por ello, concluía, a los cargos de papa y emperador, bajo cuya dirección la humanidad debía ser guiada a sus metas predestinadas, la Providencia asignaba dos tareas totalmente diferentes y dos funciones mutuamente independientes. Los dos cargos supremos, que Dante llamaba abstractamente *papatus* e *imperiatus*[20], eran, de hecho, tan distintos el uno del otro que, contemplados por separado, excluían cualquier posibilidad de comparación. Pero, en el caso de que tuvieran que ser comparados, sólo se hacían comparables después de haber sido reducidos a su origen común. De haber permanecido el hombre en estado de inocencia, ambos directivos hubieran sido superfluos; pero, tras la caída, el hombre necesitó el remedio de los dos cargos[21]. Por consiguiente, tanto el *papatus* como el *imperiatus* eran instituciones que Dios había establecido para una dirección adecuada de la humanidad; ambas provenían de Dios y ambas se referían, en última instancia,

---

de los dualistas, las cuales, ya por la época de Dante, habían influido también en los escritos de los civilistas, hasta que tales dogmas se convirtieron, en 1338, en la ley oficial del imperio.

[18] Sobre el «separatismo» de Dante no cabe duda alguna; véase, por ejemplo, M. Barbi, «Nuovi problemi della critica dantesca (VIII. Impero e Chiesa)», *Studi Danteschi* XXVII (1942), pp. 9-46, también XXIII (1938), pp. 46 ss.; consúltese, además, Nardi, «Dante e la filosofia», *ibid.* XXV (1940), pp. 25 ss., y Gilson, *Dante*, pp. 191 ss., y *passim*.

[19] *Monarchia*, III, 16, 14 ss., y 43 ss.

[20] Véase *supra*, cap. VII, n. 44.

[21] *Monarchia*, III, 4, 107 ss.

a Dios. Así pues, sólo se hacían comparables cuando eran reducidas a Dios mismo, «en quien todo está universalmente unido», o, quizá, a alguna sustancia inferior a Dios, algún prototipo celestial, de cargo «en el cual la divinidad se presenta de una forma más particularizada»[22]. En otras palabras, Dante excluía en relación con ambos cargos la posibilidad de un intermediario humano, puesto que ambos dependían de Dios. O, si tuviera que haber un intermediario, sería un «ángel», un prototipo celestial de *papatus* e *imperiatus* respectivamente, «cierta sustancia inferior a Dios», de cuya universalidad descendía aquella forma particularizada[23].

En cualquier caso, el papa y el emperador no sólo debían ser medidos por los patrones del Cielo –de Dios o de un ángel–, sino que también se hacían comparables cuando se reducían a un patrón de validez terrena, el patrón del hombre.

> Una cosa es ser hombre, y otra ser papa; y, del mismo modo, una cosa es ser hombre, y otra emperador[24].

A primera vista, esto se asemeja a la usual dicotomía de la *Dignitas* y el dignatario individual. Sin embargo, Dante, dando un giro repentino, presentó el problema convencional a la luz de una nueva perspectiva filosófica... Pues él no sólo deseaba que el «hombre» fuese comprendido genéricamente, sino también cualitativamente: el papa y el emperador eran comparables, en su cualidad de hombres, no solamente porque pertenecían a la misma especie de seres humanos mortales, sino también porque el hombre, en su forma más elevada, debía determinar el patrón que los dos dignatarios tenían en común.

> Porque como los hombres tienen que ser reducidos al hombre óptimo *(optimus homo)*, que es la medida de todos y, por así decir, su Idea, quienquiera que sea; a aquel que es el máximo exponente de su género[25].

---

[22] *Monarchia,* III, 12, 85 ss.

[23] *Ibid.,* 93 ss.: «Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur; vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis, per differentiam superpositionis, a simplici respectu descendens, particuletur». Sobre el sustrato neoplatónico, véase W. von den Steinen, *Dante: Die Monarchie,* Breslau, 1926, p. 118. Dante llega a personificaciones angélicas o «prototípicas» de *papatus* e *imperiatus* que en muchos aspectos se asemejan a la *Dignitas* de los juristas.

[24] *Monarchia,* III, 12, 31 ss.: «... sciendum quod aliud est esse hominem, et aliud est esse Papam. Et eodem modo, aliud est esse hominem, aliud est esse Imperatorem». Para Dante, como para los juristas, el cargo tenía una existencia aparte, o era una *res* independiente de los ocupantes de dicho cargo. Véase, por ejemplo, *Monarchia,* III, 7, 41: «Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps seipsum auctorizare potest» (consúltese *supra,* cap. IV, n. 182, sobre el Pseudo-Crisóstomo, *In Mattheum:* «nemo potest facere se ipsum regem»); véase también III, 10, 34: «officium deputatum Imperatori»; e *ibid.,* 73 ss.: «Praeterea omnis iurisdictio prior et suo iudice; iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso». Sin embargo, el *imperium* es una *iurisdictio;* por tanto, «ipsa [iurisdictio] est prior suo iudice, qui est Imperator».

[25] *Ibid.,* III, 12, 62 y ss.: «Nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura aliorum et idea, ut ita dicam, quisquis ille sit, ad exsistentem maxime unum in genere suo».

Es cierto que Dante hacía derivar sus conceptos de Aristóteles. Él mismo citaba la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica*, y la noción del *optimus homo* estaba también, probablemente, inspirada en la *Política*[26]. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es la forma en que aplicaba las nociones aristotélicas.

Dante dedujo dos patrones por los cuales el papa y el emperador podían medirse, el de «Dios o ángel» y el de «hombre óptimo». Los cargos *(papatus* e *imperiatus)*, establecidos por dispensa divina, debían ser medidos por el patrón de Dios (o ángel). Sin embargo, el poseedor humano del cargo debía medirse según el patrón de hombre, esto es, de aquel «que es el máximo exponente de su género» y la «idea» de su género, y quien, en virtud de su *humanitas*, representa y abarca de forma perfecta el *genus humanum*[27]. Es decir, el papa y el emperador, que se hallaban restringidos por sus funciones a dos órbitas diferentes y eran, por tanto, entidades incomparables, se hacían, sin embargo, comparables cuando se ponían en relación con Dios y con el hombre. Debían ser medidos bien por el patrón divino, bien por el patrón humano, bien por la *deitas* o la *humanitas*, patrones que se referían al cargo y al dignatario respectivamente. Pero no debían ser medidos por patrones totalmente inapropiados, como, por ejemplo, los símiles del Sol y la Luna, o de las dos espadas, u otras marañas y quimeras tantas veces formuladas para determinar la amplitud del poder papal o la del emperador[28]. Así, Dante trasladaba la antigua disputa sobre la superioridad del papa o del emperador a un plano que difería de los argumentos acostumbrados, al remitir ambos poderes a sus patrones absolutos, los de la *deitas* y la *humanitas*, patrones tan íntimamente entrelazados el uno con el otro a través de la Encarnación que a veces se convertían casi en intercambiables.

Puede plantearse la cuestión de si en el concepto general de Dante la capacidad de «ser hombre» (en el sentido cualitativo de ser el «máximo exponente de su género» y la «idea de su género») no equivalía en sí a un «cargo», el cargo de alta responsabilidad del hombre hacia la humanidad; un cargo equivalente en rango, responsabilidad y universalidad al *papatus* e *imperiatus*, y adornado

---

[26] Los párrafos que cita son *Ética a Nicómaco*, X, 5, 1176a 16 (cfr. santo Tomás, *In Ethica Arist.*, § 1466, y Comentario, § 2062, ed. Spiazzi, pp. 534 ss.) y *Metaph.*, IX, 1, 1052b 18. Consúltese, además, *Polit.*, III, 11, 8 y 12, 1287b 20 y 1288a 15 ss., y *passim* (cfr. santo Tomás, *In Pol.*, § 378, y Comentario, § 519, ed. Spiazzi, pp. 178, 182).

[27] Sobre «maxime unus in genere suo», véase *Monarchia*, I, 15, 1 ss., donde Dante desarrolla un sistema de «gradación» *(gradatim se habent)* de ser, ser uno, y ser bueno: «maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum est maxime bonum», lo cual conduce a la siguiente conclusión: «Propter quod in omni genere rerum illud est optimum, quod est maxime unum». A continuación Dante traslada esta gradación al hombre: aquel que es el máximo exponente de su género es el *optimus homo* y es, por tanto, también la idea de su género y su patrón: él es, por así decirlo, la representación de la *humanitas* tanto en sentido cualitativo como cuantitativo.

[28] Resulta interesante observar que Alberico de Rosate, al *C.* 7, 37, 3, n. 19, fol. 198[rb], expone su argumento a Dante en conexión con estos símiles: «Licet hoc [la metáfora del Sol y la Luna] communiter teneatur, tamen ipse Dantes negat verum esse quod in hoc figurentur sacerdotium et imperium. Et hoc probat in dicta quaestione per subtiles et probabiles rationes. Et idem dicit de duobus gladiis... negat enim predicta significare sacerdotium et imperium», Cfr. *Monarchia*, III, 4, 12 ss., y 9, 2 ss. Véase Nardi, «Note alla *Monarchia*», p. 103.

con una dignidad no menos sempiterna que la del emperador o papa: la dignidad del hombre. ¿Pudiera ser, quizá, que aquel que representaba con más perfección la idea del hombre lograba trascender su individualidad incidental de «Petrus» o «Titius» y se convertía en el representante supraindividual de su especie, en poseedor de una dignidad personal en la cual la dignidad corporativa y genérica del hombre se hacía manifiesta? De hecho, se ha supuesto alguna vez que el *optimus homo* de Dante no sólo era idéntico al sabio aristotélico, sino también que este sabio-filósofo representaba, como si fuera en una tercera órbita, una tercera *dignitas* separada e independiente de la del papa o de la del emperador[29]. Aunque en otros aspectos esta presunción pueda ser correcta[30], la tricotomía del papa-emperador-filósofo no se ajusta a la dualidad tan claramente perfilada en la *Monarquía*, en la cual el patrón del *optimus homo* terreno («quienquiera que sea») y el patrón de Dios o ángel del Cielo aparecían en un estado de equilibrio, que se correspondería con el equilibrio de los dos paraísos de Dante, el terrenal y el celestial[31]. Además, el sabio-filósofo no puede conce-

[29] Gilson, *Dante*, pp. 189 ss.

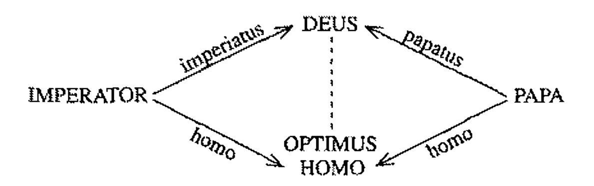
[30] Cfr. Burdach, *Rienzo*, pp. 170 ss., 501 ss., en relación con el «Imperio apolíneo»; L. Olschki, *Dante «Poeta Veltro»* (Florencia, 1953), que identifica la misión del Veltro con la del poeta-filósofo.

[31] En su muy interesante discusión sobre *Monarchia*, III, 12, Gilson (*Dante*, pp. 188 ss.) llega a una tricotomía de órdenes (papa, emperador, filósofo), identificando al *optimus homo* con el sabio aristotélico. Semejante identificación por sí sola es posible, aunque en ese capítulo Dante no lo dice, ni siquiera lo sugiere. Es más, Gilson, una vez establecidos los tres órdenes de papa, emperador y filósofo –todos ellos iguales en rango–, pasa a interpretar la frase *non potest dici, quod alterum subalternetur alteri* de modo que se refiera a los tres órdenes: cada uno de estos tres poderes soberanos permanece sin un superior dentro de su categoría. A pesar de que tal tricotomía estaba, sin lugar a dudas, dentro de la línea de pensamiento del siglo XIII, así como de las ideas del mismo Dante, la interpretación de Gilson no le da la debida importancia a la idea principal de *Monarchia*, III, 12. Aparte de que su interpretación tropieza con problemas gramaticales, ya que *alter* le deja a uno con dos alternativas, en lugar de tres (véase, por ejemplo, sobre el papado y el imperio: «Distincte enim sunt hae potestates *nec una pendet ex alterna*», citado por Kempf, *Innocenz III*, p. 218, n. 65, y p. 221, n. 71), la coordinación de Gilson de los tres órdenes bajo Dios no convence en otros aspectos. Respalda su argumento con el siguiente diagrama (que hemos simplificado aquí):

Deus

Optimus homo — Imperator — Papa

Pero esto no es para nada lo que dice Dante, quien establece, sencillamente, dos puntos de referencia diferentes, con los que relaciona al papa y al emperador (1) *qua* cargo y (2) *qua* hombre, tal como ilustra en el siguiente diagrama:



birse como una tercera entidad en la *Monarquía*, puesto que esta obra se escribió para demostrar que la tarea del emperador consistía en dirigir al *genus humanum* a su perfección terrena, intelectual o filosófica. Por ello, en el sistema de la *Monarquía* el emperador y el filósofo tenían necesariamente que coincidir, porque de otro modo el emperador carecería de la justificación ética y de la cualificación moral para su función natural (es decir, su tarea puramente humana) de guiar a la humanidad, a través de la utilización adecuada de la razón filosófica, a su meta *natural;* de la misma manera que la conducción hacia la meta *supranatural* de los cristianos le estaba encomendada al pastor espiritual, el papa. En otras palabras, todo el esquema de dualidad de Dante postulaba, en relación con la *humanitas*, no la figura del sabio-filósofo griego, sino la del emperador-filósofo romano, de la misma manera que postulaba la figura del pontífice romano en relación con la *Christianitas*. Después de todo, no había más que dos únicas vías que conducían a dos únicas metas de perfección, y estas *due strade* eran iluminadas por los dos soles romanos, el emperador y el papa:

> Roma, que al orbe abrió raudal fecundo,
> Solía alzar DOS SOLES; y el camino
> Mostraba, uno del Cielo, otro del mundo[32].

Para nosotros poco importa si la curiosa metáfora de los «dos soles» era o no la contestación de Dante a aquellos canonistas que hablaban de «dos emperadores, uno eclesiástico y otro secular, que gobernaban en el mundo entero»[33];

Deus y *optimus homo* son las dos entidades a las que tanto el papa como el emperador están vinculados: sus cargos están vinculados a Dios, y sus individualidades al «hombre óptimo» (el cual puede o no ser idéntico al del sabio aristotélico; es probable que así sea, aunque no tiene importancia en cuanto a lo que Dante pretende expresar sobre este tema). Al trasladar el *optimus homo* al denominador de papa y emperador, Gilson despoja, por así decirlo, a ambos de su punto de referencia común humano y elimina, al mismo tiempo, la tensión entre *Deus* y *optimus homo*, comparable a la que existe entre oficio y hombre. De hecho, la tensión de este capítulo crucial está ligada a la dualidad general de los objetivos humanos simbolizados por Adán y Cristo, los dos modelos de perfección en los dos paraísos: Adán en el paraíso terrenal y Cristo en el celestial.

[32] *Purg*, XVI, 106 ss.:

> Soleva Roma, che il buon mondo feo,
> due soli aver, che l'una e l'altra strada
> facean vedere, e del mondo e di Deo.

Sobre el problema, véase mi ensayo «Dante's Two Suns», *Semitic and Oriental Studies in Honor of William Popper* (University of California Publications in Semitic Philology, XI [Berkeley y Los Ángeles, 1951]), pp. 217-231. El estudio de M. Maccarrone, «La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* IV (1950), pp. 359-398, no lo conocía entonces.

[33] Cfr. Stickler, «Imperator vicarius Papae», *MIÖG* LXII (1954), p. 200, n. 66 (también Kempf, *Innocenz III*, p. 211, n. 47), donde cita la *Summa Bambergensis:* «... infra XCVI di., duo, ibi dicitur, quod duo imperatores scl. ecclesiasticus et secularis, totum orbem regunt; verum, set per iura regunt». La alegación esta basada en el c. 10 D. XCVI, Friedberg, I, 340, donde aparece la famosa definición gelasiana de la *auctoritas* pontifical y la *potestas* real, que empieza de la forma siguiente: «Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus...». Parece ser que el autor de la *Summa* modificó, por así decirlo, el vocativo *imperator* al escribir *duo imperatores*.

pero sí nos interesa que sus versos muestren de nuevo la dualidad fundamental de los fines humanos y del liderazgo humano.

Sin embargo, la premisa principal que presidía todo el sistema de la *Monarquía*, en el que Dante, inspirado por Aristóteles, le atribuía a la comunidad humana una meta ético-moral que era un «fin en sí misma», era paraeclesiástica y, por ello, independiente de una Iglesia que tenía sus propios fines. Esta dualidad de valores éticos-morales y eclesiástico-espirituales era bastante común entre los juristas de la época de Dante, quienes señalaban que la *universitas* era un *corpus morale et politicum*[34] paralelo al *corpus mysticum* de la Iglesia, o que sostenía, con Dante, que «del mismo modo que la Iglesia tiene un fundamento, también lo tiene el imperio; pues el fundamento de la Iglesia es Cristo... mientras que el fundamento del imperio es la ley humana»[35]. Para justificar la autosuficiencia y soberanía de la *universitas generis humani*, Dante se apropió, al igual que los juristas, del lenguaje teológico y del pensamiento eclesiástico para expresar sus opiniones sobre el cuerpo político secular; y, así, terminó construyendo «una imitación secularizada del concepto religioso de la Iglesia»[36], mientras dotaba, a la vez, a su creación con una santidad propia: el paraíso terrenal. El resultado era una dualidad de cuerpos corporativos mutuamente independientes, uno «humano-imperial» y el otro «cristiano-papal», ambos universales, cada uno de los cuales perseguía sus propios fines y sus propias metas de perfección humana. Esta dualidad difería profundamente del sistema tomista, en el cual los fines seculares estaban subordinados invariablemente a los espirituales, y es comprensible, por ello, que el sistema dantesco constituyese un reto inmediato para un clérigo contemporáneo, el dominico Guido Vernani de Rímini, quien lanzó un virulento ataque contra la *Monarquía*, y declaró que una beatitud política como fin último en esta vida, alcanzable sólo por las virtudes morales o intelectuales, no existía[37]. Sin embargo, la dualidad de los cuerpos corporativos, que marchaban (por así decirlo) *pari passu* hacia metas diferentes, resultaba indispensable para la visión de Dante de una monarquía mundial autosuficiente, fuera del control del papa. El monarca de Dante no era simplemente un hombre que poseía la espada y, por ello, el brazo ejecutor del papado; su monarca era necesariamente un poder filosófico-intelectual por derecho propio. Pues

[34] Véase *supra*, cap. V, nn. 60, 68 y 81; consúltese también Kantorowicz, «Mysteries of State», pp. 81 ss.

[35] *Monarchia*, III, 10, 47 ss.: «... sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum: nam Ecclesiae fundamentum Christus est...; Imperii vero fundamentum ius humanum est». Este pasaje fue citado desde el principio hasta el fin por Alberico de Rosate, al *C.* 7, 37, 7, n. 30, fol. 109; cfr. Nardi, «Note alla *Monarchia*», p. 105.

[36] Gilson, *Dante*, pp. 179 ss., p. 166, y *passim*; d'Entrèves, *Dante*, p. 50.

[37] Cfr. G. Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, ed. Th. Käppeli, O. P., «Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini», *QF* XXVIII, 123-146, especialmente 126, 14 ss., 146, 5 ss. y *passim*.

era la responsabilidad principal del emperador, de acuerdo con la razón natural y la filosofía moral a la que pertenecía la ciencia jurídica[38], el guiar a la mente humana hacia la santidad secular, del mismo modo que la Providencia le había impuesto al papa la tarea de guiar el alma cristiana hacia la iluminación supranatural.

La dualidad de metas no tiene por qué implicar necesariamente ni un conflicto de lealtades ni una antítesis. En la obra de Dante no hay antítesis entre lo «humano» y lo «cristiano», pues Dante escribía como cristiano y se dirigía a la sociedad cristiana, y en el último pasaje de la *Monarquía* decía claramente que «de alguna manera *(quodammodo)* esta santidad está ordenada hacia una santidad inmortal»[39]. Sin embargo, sigue siendo cierto que Dante distinguía una perfección «humana» y una perfección «cristiana»: dos aspectos profundamente diferentes de la posible felicidad del hombre, aun cuando estas dos actualizaciones de las potencialidades del hombre estaban destinadas, en último término, a apoyarse mutuamente y no a oponerse ni a excluirse. A pesar de todo ello, la esfera de la *humanitas* estaba en el sistema filosófico de Dante tan radicalmente apartada de la de la *Christianitas*, y los derechos autónomos de la sociedad humana –aunque dependían de la bendición de la Iglesia– se enfatizaban tan poderosamente, que resultaba perfectamente admisible decir que Dante ha «destruido abrupta y completamente» el concepto de la indisputada unidad de lo temporal en lo espiritual[40]. La cirugía metafísica de Dante superaba la de otros autores que antes de él habían separado al imperio de los brazos de la Iglesia, habían distinguido entre la razón filosófica y la teología, y habían cuestionado la unicidad del «alma intelectual» mediante la apropiación, por así decirlo, del intelecto por parte del Estado, dejando los cuidados del alma a la Iglesia. Dante no enfrentó a la *humanitas* con la *Christianitas*, pero sí las separó la una de la otra; sacó lo «humano» del recinto cristiano y lo aisló como un valor en sí mismo: quizá la aportación más original de Dante al campo de la teología política.

El «separatismo» de Dante llevó a la creación de diferentes estratos sociológicos. Su *humana universitas* no sólo abarcaba a los cristianos o miembros de la Iglesia católica, sino que se concebía como la comunidad mundial de todos los hombres cristianos y no cristianos. Ser «hombre», y no «cristiano», era el requisito para ser miembro de la comunidad humana de este mundo, que por razón de la paz, justicia, libertad y concordia universales debía ser guiada por el filósofo-emperador ha-

---

[38] Véase lo dicho anteriormente, n. 13. Consúltese H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 37 ss.

[39] *Monarchia*, III, 16, 132 ss.: «... quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur».

[40] Véase Gilson, *Dante*, pp. 211 ss., donde, con razón, ataca con firmeza el denominado «tomismo» de Dante, y reconoce la fuerza devastadora de la pasión política de Dante.

cia su autoactualización secular en el paraíso terrenal. Y mientras que un alto porcentaje de hombres –judíos, mahometanos, paganos– no pertenecían al cuerpo místico de Cristo, o sólo le pertenecían potencialmente[41], la *humana civilitas* de Dante incluía a todos los hombres: los sabios y los héroes paganos (griegos y romanos), al igual que el sultán Saladino y los filósofos musulmanes Avicena y Averroes. Y Dante, repitiendo un argumento tradicional, mantenía que el mundo había llegado a su cenit cuando la humanidad era guiada por el Divus Augustus, después de todo un emperador pagano, bajo cuyo reinado el propio Cristo había decidido convertirse en hombre e, incluso, en ciudadano romano[42].

[41] Véase santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 8, art. 3, resp.: «Quaedam tamen sunt [membra corporis mystici] in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum». La cuestión que se arguye es *Utrum Christus sit caput omnium hominum*, a lo que santo Tomás responde afirmativamente, añadiendo, no obstante, «sed secundum diversos gradus». Los hierócratas eran menos cuidadosos que santo Tomás, inclinándose más bien a deducir de la potencialidad (es decir, la llamada de la Iglesia a la universalidad) los mismos derechos universales del *vicarius Christi*, como era el caso de Jacobo de Viterbo (*De regimine christiano*, I, p. 4) o Egidio Romano (*De eccles. potestate*, III, p. 2). Otros autores, sin embargo, defendían posturas parecidas a las de Dante. El autor del *Somnium viridarii (Songe du Verger)*, por ejemplo, dice concretamente: «Papa non est super paganos secundum apostolicas sanctiones, sed solummodo super Christianos», llegando a la siguiente conclusión: «ergo [papa] non est dominus temporalis omnium». Cfr. *Somnium viridarii*, II, p. 35, ed. Goldast, *Monarchia* (Hanau, 1612-1614), I, p. 154 (también II, 174, ed. Goldast, p. 175: «Romanus pontifex non praesit omnibus»). Cfr. F. Merzbacher, «Das *Somnium viridarii* von 1376 als Spiegel des gallikanischen Kirchenrechts», *ZfRG*, kan. Abt., XLII (1956), p. 67, n. 53.

[42] *Monarchia*, I, 16, 17 ss., y, sobre la ciudadanía romana de Cristo, II, 12, 44 ss.; véase también *Purg.*, XXXII, 102: «cive / Di quella roma onde Cristo è Romano». Dante es mucho más exuberante en su teología de Augusto al discutir el mismo problema en *Convivio*, IV, 5, 50 ss.: «No sólo el Cielo, sino también la tierra parecían ser entonces lugares más acogedores de lo que pudieran haberlo sido antes o pudieran serlo en el futuro». «Nè'l mondo *non fu mai nè sarà* sì perfettamente disposto, come allora che alla voce d'un solo principe del Roman popolo e commendatore fu ordinato... E però pace universale era per tutto, che *mai più non fu nè fia:* chè la nave della umana compagnia *dirittamente per dolce cammino a debito porto correa.*» Sobre la *Pax Augusta*, véase *Par.*, VI, 80 ss., y, en cuanto al Edicto de Augusto (*de iustissimi principatus aula prodiiset edictum), Epistolae*, VII, pp. 64 ss., así como las líneas 14 ss., para su aplicación a Enrique VII (*tu, Caesaris et Augusti successor*). Bartolo, que conocía la *Monarchia*, al igual que la poesía de Dante (cfr. Woolf, *Bartolus*, 17, n. 4, 90 ss.), elevó la teología de Augusto a su más alto grado cuando glosa al *D.* 49, 15, 24, n. 7, fol. 261v: «Et forte, si quis diceret dominum Imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, esset haereticus, quia diceret contra determinationem Ecclesiae, contra textum sancti Evangelii, dum dicit *Exivit edictum a Caesare Augusto, ut describeret universus orbis*, ut habes Lucas II [, 1]. Ita etiam recognovit Christus Imperatorem ut dominum». El argumento de Bartolo fue mencionado con frecuencia e incluso repetido textualmente; véase, por ejemplo, Jasón de Mayno, *Consilia*, III, 70, n. 3 (Venecia, 1581), fol. 119v. Otros autores, sin embargo, atacaban a Bartolo de un modo vehemente; véase Woolf, *Bartolus*, p. 25, n. 2. No cabe duda de que, para Dante, Augusto formaba parte, al igual que David y Salomón, del grupo que había sido redimido de los horrores del Infierno. Hasta cierto punto, naturalmente, Dante seguía a Orosio y Otto de Freising (*Chronica*, III, 6); sobre la versión orosiana de la teología de Augusto, véase E. Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», en su *Theologische Traktate* (Múnich, 1951), pp. 97 ss., y también el estudio de Th. E. Mommsen, «Apponius and Orosius», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), esp. pp. 107 ss., y pp. 110 ss. Le estoy muy agradecido a este último autor por haberme aportado muchas y valiosas nociones sobre el problema. Véase también más adelante, n. 43.

Según opinión de varios canonistas y escritores papales de fines del siglo XIII y principios del XIV, no hay «ningún imperio verdadero fuera de la Iglesia», lo que quería decir que los emperadores paganos no gobernaban el imperio legítimamente; y Guido Vernani, el adversario de Dante, declaró llanamente «que entre los paganos nunca hubo una verdadera *respublica* ni tampoco un emperador legítimo». Esta teoría ni siquiera fue contestada por Dante; de hecho, casi la invirtió. San Pablo había llamado al momento de la Encarnación de Cristo la «plenitud del tiempo» (Gl 4, 4), expresión que sólo se refería a Cristo. Sin embargo, Dante incluyó a Augusto en ella, pues llamó la «plenitud del tiempo» a aquel momento providencial en el cual *ambos*, Cristo y Augusto, coexistían en la tierra «porque no hay ministerio posible de nuestra felicidad faltando su ministro»[43]. Esto viene a decir que sólo bajo el perfecto emperador, el Divus Augustus, existía la perfecta *monarchia*, el imperio de los romanos en estado de paz perfecta; y en la «plenitud del tiempo», el guía perfecto imperial hacia la felicidad mortal no era más cristiano que Virgilio, el poeta del imperio, quien fue, a su vez, el guía del propio Dante en el paraíso de este mundo. En otras palabras, contra aquellos hierócratas que mantenían que los paganos nunca pudieron haber tenido una *vera respublica* y un *verus imperator*, Dante mantenía que la *perfecta monarchia*, en la forma en que nunca había existido ni antes ni después, sólo se dio bajo un príncipe pagano, el tan humano Divus Augustus.

Probablemente, debamos también tener en cuenta la ambivalencia inherente a la palabra *humanitas*. La *humanitas* significaba, en un sentido cualitativo, el comportamiento puramente humano; y, en un sentido cuantitativo, significaba la raza humana entera: dos nociones que en la obra de Dante eran, evidentemente, interdependientes y que podían incluso tener relación, desde el punto de vista teológico, con la naturaleza humana de Cristo. Para alcanzar la más alta perfección de la *humanitas* en su sentido cualitativo, todos los hombres tenían que contribuir –cada uno con su porción– al entero cuerpo del hombre; y, consecuentemente, la raza humana, o la *humanitas* en su sentido cuantitativo, era para Dante como un solo hombre, una comunidad única que todo lo engloba, un cuerpo corporativo o «algún todo» *(quoddam totum)* universal que el poeta llamaba la

---

[43] Sobre la máxima *extra ecclesiam non est imperium*, consúltese G. Post, «Some Unpublished Gloses», p. 408 (en referencia al c. 39 *post*. c. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 982), y pp. 411 ss., donde se analizan opiniones parecidas. En cuanto a G. Vernani, véanse más adelante, nn. 80 y 82. Cfr. Egidio Romano, *De eccles. potestate*, III, 2, ed. Scholz, p. 153: «... apud infideles nec est proprie imperium neque regnum». El punto de vista contrario (similar al de Bartolo, veáse *supra*, n. 42) aparece en el *Somnium viridarii*, I, p. 179, ed. Goldast, pp. 133 ss. (esp. 134, 10 ss.): «... certius notum est quod illi infideles erant veri imperatores... Nam de vero imperio seu regno illo infidelium habemus testimonium Christi» (referencia a Mt 22, 21 y Lc 2, 1). Cfr. *Monarchia*, I, 16, 19 ss.: «Vere tempus et temporalia quaeque plena fuerunt, quia nullum nostrae felicitatis ministerium ministro vacavit». Véase también la nota anterior.

humana universitas o la *humana civilitas*. Mientras que la *universitas* era el término jurídico-técnico habitual de los cuerpos corporativos, la *civilitas* (aunque no era desconocida en el lenguaje jurídico) llevaba aparejados matices adicionales: la ciudadanía universal del hombre, su pensamiento cívico, su civismo humano y, quizá, hasta su educación[44]. En cualquier caso, la *humana civilitas* implicaba –por encima de los problemas prácticos de la división del trabajo, la demanda de bienes y otras necesidades del animal social– una comunidad universal vinculada, tanto por lazos naturales como por lazos intelectuales o educacionales, por una actitud mental que era la de un ciudadano del gobierno del mundo. En este sentido, Dante no utilizó el término *corpus mysticum* ni en relación con la comunidad supranatural de los hijos de Cristo, ni en relación con la comunidad natural de los hijos de Adán; pero si alguna vez existió un «cuerpo místico» secular, éste se hallaba en la *humana civilitas* de Dante. Pues esta comunidad universal del hombre representaba, por así decirlo, el cuerpo místico del padre de la raza humana, el *corpus mysticum Adae*, cuya cabeza era el emperador, a quien Dante había encomendado la tarea de devolver a la humanidad a su punto de partida: el paraíso terrenal.

El camino hacia el paraíso terrenal estaba marcado por las virtudes intelectuales o político-morales, es decir, por las virtudes cardinales clásico-paganas: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. La filosofía escolástica distinguía entre dos clases de virtudes: las cuatro virtudes cardinales, llamadas técnicamente *virtutes intellectuales* o *acquisitae*, que existían en el hombre y estaban a su alcance en función de su naturaleza humana y de su razón humana; y las tres virtudes teologales –fe, esperanza y caridad–, que sólo podían serle otorgadas al hombre por la gracia divina, y, consecuentemente, sólo a los cristianos, y que técnicamente se conocían como *virtutes infusae* o *divinitus infusae*, las «virtudes infundidas por Dios» con el propósito de dirigir al hombre hacia sus fines supranaturales. En la línea del renacimiento de los argumentos agustinianos, los teólogos de los siglos XII y XIII sólo reconocieron como auténticas a las *virtutes infusae*, que eran las *verae virtutes*. Desde luego, no negaron la existencia de las virtudes morales o políticas adquiridas, pero les negaron su *raison d'être* si no iban acompañadas de sus hermanas, las virtudes teologales infusas, pues atribuyeron a aquellas virtudes puramente humanas una dependencia de méritos supranaturales; y, por ello, las acciones virtuosas,

[44] Consúltese *Monarchia*, I, 7, 2 ss., en relación con *quoddam totum* y *universitas* (también I, 3, 31); en cuanto a *Civilitas*, véase I, 2, 50 ss., y *passim*, y también Kern, *Humana Civilitas*, pp. 33 ss.; véase, además, Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 260, y Ercole, *Il pensiero politico*, II, 78 ss., que señala (115 ss.) que tanto *ius civile* como *ius civile* se refieren a la *humana civilitas* de forma distinta a como lo hace el derecho positivo de las comunidades individuales. Véase también el comentario de Vinay, en *Monarchia*, I, 3, 1, p. 14, n. 13. Baldo (así como otros autores) parece emplear la palabra principalmente en el sentido de «ciudadanía»; cfr., por ejemplo, *Consilia*, V, 64, n. 2, fol. 19v, también IV, 445, n. 5, fol. 101v.

susceptibles de ser realizadas incluso por un pagano o infiel, no tenían verdaderas consecuencias en lo que respecta a la salvación. Fue santo Tomás el que rompió, bajo el influjo de Aristóteles, con aquella tradición y el primero en atribuir a las virtudes político-morales su propio y pleno valor *secundum rationem:* «Un acto de virtud política *no* carece de consecuencias, sino que es bueno en sí mismo *(actus de se bonus)*», y añadía: «Y si [tal acto] fuese inspirado por la gracia, sería incluso meritorio»[45].

Como siempre, Dante era el discípulo fiel, aunque poco cumplidor, de santo Tomás. Nada podía resultarle más aceptable que una doctrina según la cual un acto de virtud política era *de se bonus*. De hecho, le era tan conveniente que podía aventurarse a aislar este valor independiente de las virtudes intelectuales y contraponerle –como igual en rango, aunque de clase diferente– al valor supranatural de las *virtutes infusae.* Al mismo tiempo, mantenía la distinción entre las virtudes humanamente adquiridas y aquellas divinamente infundidas, distinción esta a la que se refería en términos bien claros[46]. Pero mientras que santo Tomás solamente distinguía entre las virtudes intelectuales y teológicas, entre sus funciones y sus fines, sin desintegrar la unidad funcional del conjunto de las siete virtudes (que, a su vez, se correspondía con el de los siete pecados capitales), Dante separó los dos grupos de virtudes. Combinó estos dos grupos con su concepto de los dos paraísos, asignando las virtudes intelectuales al paraíso terrenal y las virtudes infusas al celestial. En el arte del siglo XII apareció la costumbre de representar los llamados «Árboles de las Virtudes y los Pecados» –representaciones diagramáticas de estos dos grupos de conductas humanas–, en los cuales los siete pecados venían a veces sustituidos por una figura humana inscrita como *Vetus Adam* y las siete virtudes por otra inscrita como *Novus Adam*, esto es, Cristo[47]. Quizá Dante hubiera sugerido aún otra división, asignándole no al *Vetus Adam*, sino al Adán del Paraíso las cuatro virtudes intelectuales, y, consecuentemente, las tres virtudes infusas al *Novus Adam.* No lo dijo expresamente, pero en su sistema de los dos paraísos era posible utilizar las virtudes humano-paganas de forma autónoma para, así, proporcionar a su monarquía universal un último fin intelectual que no dependiese de la gracia de la Iglesia. En otras palabras, el hombre, si era guiado adecuadamente, podía

---

[45] Esta novedad ha sido investigada acertadamente por O. Lottin O. S. B., «Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XX (1953), pp. 13-39, quien (p. 38) cita el pasaje decisivo de santo Tomás, *In II Sent.*, D. 40, q. 1, a. 5. Véase también la continuación al estudio de Lottin, *ibid.* XXI (1954), 101-129.

[46] *Monarchia*, III, 16, 53 ss.; cfr. santo Tomás, *Summa theol.*, qq. 61-63, también la q. 65.

[47] A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art* (Londres, 1939), pp. 63 ss., y láms. XL-XLI; véase también H. von Einem, *Der Mainzer Kopf mit der Binde* (Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 37 [Colonia y Opladen, 1955], p. 28, n. 83, y figs. 30-31. Sobre la divulgación de tales representaciones en el siglo XII, véase, además, F. Saxl, «A Spiritual Encyclopaedia of the Later Middle Ages», *Warburg Journal* V (1942), pp. 107 ss.

llegar al paraíso terrenal del primer hombre por sus propios medios, a través del poder de la sola razón natural y de las cuatro virtudes cardinales. Es cierto que el hombre, en su calidad de cristiano, necesitaba la ayuda de la Iglesia y de las virtudes infundidas por Dios, y, por lo mismo, también de la dirección papal, para alcanzar la paz eterna de la beatitud celestial y ascender a la luz divina de la vida del más allá. Pero el hombre, en su calidad de hombre, no necesitaba el apoyo de la Iglesia para alcanzar la beatitud filosófica, la paz, justicia, libertad y concordia temporales, que estaban a su alcance a través de la agencia de las cuatro virtudes intelectuales.

Esta idea fundamental la comprendieron perfectamente no sólo autores contemporáneos como Guido Vernani, que no cejaba de objetar la interpretación de Dante[48], sino también autores posteriores que interpretaron correctamente a Dante. Por ejemplo, en el auditorio del Collegio del Cambio, de Perugia, las paredes están cubiertas de aquellos famosos frescos que el Perugino y sus discípulos habían realizado siguiendo el sabio consejo de un humanista de la localidad, Francesco Maturanzio. La pared pequeña central, que muestra el Cristo humano y el divino (la Natividad y la Transfiguración), refuerza, por así decirlo, las otras dos paredes más grandes: una de ellas exhibe una escena teológica –el Dios Eterno con ángeles y querubines, profetas y sibilas– y la otra muestra las cuatro Virtudes cardinales, cada una de las cuales está acompañada y simbolizada por tres hombres. Lo más interesante es que el cortejo que atiende a las cuatro Virtudes –compuesto por sus doce concomitancias o encarnaciones humanas– está formado por héroes paganos y hombres sabios, esto es, exclusivamente por paganos, quienes, conduciéndose según las virtudes humanas paganas, equilibran el mundo trascendental visualizado por los profetas y las sibilas[49]. La participación última de Dante en esta composición se evidencia, sin embargo, por el hecho de que existe una decimotercera figura solitaria, la de Catón de Útica, que representaba para Dante (como demostraremos seguidamente) la más perfecta personificación de las cuatro virtudes cívicas[50].

Como quiera que sea, Dante, al separar el intelecto de su antigua unión con el alma y las virtudes intelectuales de su unidad con las virtudes infundidas por la divinidad, liberó el poder del ya independiente intelecto. Lo utilizó para unificar, en pos de la felicidad de este mundo, la comunidad mundial humana, que está formada por todos los hombres, tanto cristianos como no

---

48 Vernani, *De reprobatione Monarchie*, en *Monarchia*, III, 16, ed. Käppeli, pp. 145 ss.

49 Véase L. Venturi, *Il Perugino: Gli Affreschi del Collegio del Cambio*, a cura de Giovanni Carandente (Edizioni Radio Italiana, 1955), p. 28, acerca del humanista Francesco Maturanzio; consúltese, además, lám. II: *Prudentia* e *Iustitia* para Fabio Máximo, Sócrates, Numa Pompilio, Furio Camilo, Pítaco, Trajano; y lám. IV: la *Fortitudo* y *Temperantia* para Lucio Sicinio, Leónidas, Horacio Cocles, Publio Escipión, Pericles y Cincinato. Quisiera expresar mi agradecimiento al profesor Erwin Panofsky, quien no sólo me señaló el problema sino que además puso a mi disposición la publicación citada anteriormente.

50 Venturi, *op. cit.*, lám. I; cfr. *Purg.*, I, pp. 22 ss., 37 ss.; véase más adelante pp. 94 ss.

cristianos. Evidentemente, la fe cristiana universal era algo que todos los cristianos tenían en común, pero, sin embargo, el intelecto y la razón natural humanas eran algo común a todos los hombres. Y mientras que la salvación del alma individual sólo era aplicable a aquellos que creían en la salvación a través de Cristo, la perfección puramente intelectual y la autorredención filosófica dentro del paraíso terrenal estaba al alcance de todos los hombres, incluidos los escitas y los garamantes, mencionados en la *Monarquía*[51].

Es obvio que Dante, en su ardiente esfuerzo por demostrar la independencia del monarca secular frente al papa, «tomó de la Iglesia el ideal de la cristiandad universal y lo secularizó»[52]: lo secularizó sustituyendo la noción de «cristiandad» por la de «humanidad». Sus contemporáneos, los llamados filósofos averroístas de la Universidad de París, abogaron por la santidad intelectual del filósofo de este mundo, como si fuera más o menos el fin último del *individuo* humano[53]. Sin embargo, Dante, aunque nunca vio la felicidad terrena como el fin último, transfirió gran parte de sus doctrinas aristotélicas radicalizadas del individuo a la *universitas humana*, y abogó por una beatitud filosófico-intelectual de este mundo no sólo para el individuo o la suma total de individuos, sino más bien para el gran colectivo como tal, el cuerpo corporativo del hombre. Este cuerpo, supuestamente, estaba unido por las capacidades intelectuales del hombre; se fundamentaba en la unidad intelectual de la raza humana, y esta unicidad era, a su vez, la que hacía imperativa la unidad del liderazgo filosófico-monárquico. Esta combinación de unicidad humana, de unicidad intelectual y política –dirigida hacia la automanifestación intelectual del cuerpo de la humanidad como fin natural en la tierra–, obligó a Dante a sacar una conclusión muy atrevida, posiblemente inevitable desde un punto de vista lógico, pero, al parecer, muy poco ortodoxa. Por analogía con el cuerpo individual y el intelecto del hombre, Dante dotó al cuerpo corporativo de la humanidad universal de un intelecto universal. Dante no ignoraba el hecho de que la «unidad del intelecto» se conside-

---

[51] *Monarchia*, I, 14, 42 ss.

[52] Gilson, *Dante*, p. 166. Para un ejemplo sorprendente, veáse *Monarchia*, I, 16, 23, y esp. III, 10, 44, donde la *inconsutilis tunica* de Jn 19, 23, relacionada tradicionalmente con la indivisibilidad de la fe o de la Iglesia (véase, por ejemplo, *Liber aug.*, I, 1), es trasladada al imperio mundial indivisible.

[53] Por el momento, basta con hojear la lista de *errores condemnati* de 1277, publicada por Denifle y otros (véase *supra*, cap. VI, n. 5), para comprender el significado de la insistencia de Dante sobre las *virtutes intellectuales;* véase, por ejemplo, Denifle, núm. 144: «Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus»; o, nuevamente, el mismo autor, núm. 157: «Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales, et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam». Cfr. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, pp. 10 ss. El representante más destacado de la noción de santidad filosófica fue Boecio de Dacia, especialmente por su tratado *De summo bono sive de vita philosophi*, ed. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, pp. 200-224. Sobre los precedentes aristótelicos en general, véase el útil estudio de H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago, 1952).

raba como uno de los axiomas más relevantes de la doctrina averroísta, puesto que él mismo citaba expresamente a Averroes al argumentar:

> Por ello, es evidente que la potencialidad específica de la *humanitas* es una potencialidad o capacidad del intelecto. Y, puesto que esta potencialidad no puede reducirse, simultáneamente y en su integridad *(tota simul)*, a la actuación de un solo hombre o a la de... una de las comunidades particularizadas, la raza humana es necesariamente un compuesto de muchos a través del cual la entera potencialidad puede devenir actualidad.

Y Dante añadió que Averroes, en su comentario a la obra aristotélica *De anima*, coincidía con esta doctrina[54]. Esto es, que sólo todo el cuerpo corporativo de la humanidad era capaz de lograr aquello que ni el individuo ni el cuerpo corporativo local podían alcanzar: el conseguir que *todas* las potencialidades del *completo* intelecto humano se actualizasen *semper* y *simul*, «siempre» y «todos a la vez»[55]. Por ello, concluía Dante, la monarquía de este mundo era necesaria para asegurar la actuación perpetua de la entera *humanitas*, cuantitativa y cualitativamente. Visualizaba un enorme colectivo político cuyas potencialidades intelectuales, a través de la agencia de las cuatro virtudes cardinales, eran conducidas a la perfección por el monarca-filósofo romano, ciertamente una personalidad algo indefinida y enigmática, pero que, sin lugar a dudas, desempeñaba el papel de ser espejo de las *virtutes politicae*, un hombre al que todo pertenecía y que nada deseaba, por lo que era siempre capaz de realizar tanto la justicia como las demás virtudes[56].

---

[54] *Monarchia*, I, 3, 63 ss.

[55] *Monarchia*, I, 3, 66 ss.; «potentia ista per unum hominem... *tota simul* in actum reduci non potest...»; *ibid*, pp. 73 ss.: «ut potentia *tota... semper* sub actu sit...». I, p. 4, 3 ss.: «actuare *semper totam* potentiam intellectus possibilis». Véase también Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, p. 127, 19: «totius humani generis simul sumpti».

[56] No nos proponemos aquí entrar en un análisis detallado de la figura del monarca de Dante (sería un trabajo de lo más fructífero, aunque bien difícil). La *Monarchia*, I, 11, al invocar la *Cuarta Égloga* de Virgilio, es decisiva en este sentido. Dante ve posible el regreso de los *Saturnia regna* (que interpreta como *optima tempora*) bajo el mandato de la *Iustitia* actualizada por, o encarnada en, el *Monarcha*, que, por decirlo de algún modo, no puede evitar el ejercicio de la justicia verdadera, ya que, al poseerlo todo, carece de codicia: «Remota cupiditate omnino, nihil iustitiae restat adversum». Si la *Iustitia* se llevase a cabo, entonces la *Pax, Libertas, Concordia* y todo lo demás también se vería realizado. Sobre el monarca, dueño de todas las cosas, véase, I, 11, 81 ss.: «Sed Monarcha non habet quod possit optare; sua namque iurisdictio terminatur Oceano solum, quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur». La fuente principal de Dante sobre el príncipe, señor de todas las cosas, fue Aristóteles; consúltese Gilson, *Dante*, pp. 176 ss.; Vinay (ed.), *Monarchia*, p. 62, n. 21. De todas formas, no debiera olvidarse que los juristas, especialmente los civilistas, discutían dicho tema con suma frecuencia, concediéndole al príncipe la posesión de todo *de iure*, pero no *de facto*. Ellos también ensanchaban, filosóficamente, las bases de su argumento, aunque su filósofo no era Aristóteles, sino Séneca, con su ideal del «sabio» que todo lo posee, «al igual que un rey» *(regio more)*, y con el cual el rey se compara y sitúa, por así decirlo, con el mismo denominador (*De beneficiis*, VII, 3 ss.). Véase, por ejemplo, Andrés de Isernia, en *Feud.*, II, 56, n. 78 *(Quae sunt regalia)* fol. 305^{v}: «... et melius per Senecam, de benefi. § iur. civili. [VII. 4. 2] "omnia regis sunt etc." et sequitur "ad Regem potestas omnium

Hay por lo menos un punto que requiere todavía un mayor esclarecimiento. En sentido estricto, Dante *nunca* dijo que un hombre individual no tenía posibilidades de alcanzar su propia perfección o realización personal. Esta presunción habría ido en contra de las enseñanzas de la Iglesia; habría sido rebatida por el propio Dante y, de forma tácita, por su peregrinaje a los paraísos terrenal y celestial, y habría sido, probablemente, desmentida incluso por la figura del monarca terreno de Dante[57]. Lo que en realidad dijo Dante era que la totalidad del conocimiento humano, la totalidad de aquello por lo que el hombre devenía hombre, o, por decirlo de un modo breve, la totalidad de la *humanitas*, sólo podría realizarse por el esfuerzo colectivo del cuerpo corporativo de la humanidad. El hecho de que esta perfección de la totalidad humana fuera una tarea deseable, e incluso necesaria, es otra cuestión. La intención de Dante quizá pueda deducirse de una estrofa de la *Divina Comedia:*

> Cuando la naturaleza humana toda pecó
> en su propia semilla, de estas dignidades,
> al igual que del Paraíso, fue despojada[58].

Esto es, en relación con el pecado original, la humanidad entera era como un solo cuerpo y un solo hombre, según había dicho ya santo Tomás[59]. Dante contrapuso a esa humanidad entera, que se hizo ya potencialmente culpable en el primer hombre, la humanidad entera que potencialmente podía recuperar «estas dignidades» y también el Paraíso. Esta podía alcanzar con su propio poder, y a través de las virtudes intelectuales, su propia realización en el paraíso terrenal del que Adán había sido

---

pertinet, ad singulos proprietas"; et sequitur "quemadmodum sub optimo Rege omnia Rex imperio possidet dominia" [VII, 5, 1], et hoc modo dicit infra "Caesar omnia habet etc." [VII, 6, 3]. Seneca fuit iurista optimus, ut patet illis qui legerunt eum...». Consúltese, una vez más, Andrés de Isernia, *Prooem. ad Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvii. El tema *Seneca iurista optimus* no ha sido investigado todavía. La idea dantesca del monarca «qui non habet quod possit optare», en general, pertenece a los juristas; véase, por ejemplo, Baldo, al *C.*, proem. *(«De novo Codice faciendo»)*, rubr. n. 14, fol. 3v, que está en contra de aplicarle al emperador la palabra *«oportet»*, «quia sibi [imperatori] nihil est necessarium; nam imperator libere agit ad similitudinem Dei, qui est agens omnino liberum...». Esta filosofía imperial también aparece en torno a Federico II; véase, por ejemplo, su carta a Juan Vatatzes (Huillard-Bréholles, VI, p. 685). El hecho de que la visión de Dante no coincida con la denominada «realidad» no debiera, sin embargo, ser interpretado como «un bel gioco dialettico» (Vinay, *loc. cit.*). Lo que Dante describe no es el *Monarcha* «cuerpo natural», sino (por así decirlo) el *Monarcha* «cuerpo político» perpetuo.

[57] Para unos cuantos comentarios acerca del problema en general, véase Vinay (ed.), *Monarchia*, pp. 23 ss., n. 16 (en I, 3); véase también más adelante, nn. 62 ss.

[58] *Paradiso*, VII, 85 ss.:

> Vostra natura, quando peccò tota
> nel seme suo, da queste dignitadi,
> come da Paradiso fu remota.

[59] Véase más adelante, n. 72.

expulsado, aquel que, en estado de inocencia, era ya la realización plena de la *humanitas*. Dante invirtió, por así decirlo, las potencialidades: de la misma manera que Adán llevaba potencialmente la humanidad y el pecado en los miembros de su cuerpo, así la humanidad llevaba también a Adán y su perfección, su *status subtilis*, como si dijéramos, en sus miembros. Lo que se había bifurcado desde Adán –la humanidad– se reconducía de nuevo en forma corporativa a Adán. Pues no cabe duda de que Dante concebía al *genus humanum* como una persona única, un cuerpo corporativo único que, al igual que la *universitas* de los juristas, era «siempre» y «todo a la vez» realidad. En comparación con esta *humana universitas* sempiterna, los poderes intelectuales y sus componentes individuales –mortales y siempre cambiantes como lo eran– sólo podían ser fragmentarios, efímeros e imperfectos, al igual que en cualquier otra comunidad corporativa. Por ello, el estado de perpetua actuación –generalmente un privilegio de las inteligencias celestes[60]– sólo podía ser alcanzado por la corporación entera, por la especie del hombre, a la que Dante atribuía un único intelecto, si bien universal.

Es evidente que Dante tomó la noción de «intelecto universal» de Averroes, al que, por otra parte, citaba abiertamente; pero esta noción, para Dante, tenía un significado distinto que para el averroísmo. Los averroístas soñaban con un intelecto terreno separado, que debía ser actualizado en, o por, el filósofo, el *individuo;* sin embargo, Dante pensaba en el *colectivo*. Tenía *in mente* un intelecto terreno inmanente que no se hallaba separado de sus componentes humanos individuales, aunque transcendía a cada uno de ellos, y que sólo podía ser actualizado plenamente por una *universitas* que actuase como «un hombre», como un individuo colectivo[61]. A pesar de todo ello, es innegable que el concepto de Dante tiene un cierto olor a heterodoxia, especialmente por el hecho de que el propio Dante citaba y pensaba en Averroes cuando trataba este tema. Por ello, aunque de modo superficial, su adversario Guido Vernani tenía razón cuando consideraba la doctrina filosófica del poeta como un *pessimus error*. Sólo que el *pessimus error* no se fundamentaba meramente en la doctrina del intelecto colectivo. Vernani –correctamente desde el punto de vista convencional– partía del *anima intellectiva*, el alma intelectual, implicando con ello la tradicional unidad entre el alma y el intelecto; y desde esta premisa, el intelecto colectivo de Dante hubiese también implicado

---

[60] *Monarchia*, I, 3, 55-62, donde parece querer decir que los seres sempiternos son una realidad perpetua; pero afirma que *esse* e *intelligere* coincidían en las inteligencias celestiales, con lo cual entra inmediatamente en conflicto con G. Vernani (*De reprobatione*, ed. Käppeli, p. 127, 4), quien califica esta coincidencia como un *intolerabilis error*, puesto que tan sólo en el mismo Dios pueden coincidir las cualidades de *esse* e *intelligere*. Sobre el pasaje, véase también Vinay, *Monarchia*, p. 22, n. 15.

[61] Véase Gilson, *Dante*, p. 169, donde aparece una excelente exposición acerca de la diferencia entre la perfección individual averroísta y la perfección colectiva de Dante.

un «alma colectiva», o alma terrena, negándosele, por ende, el alma individual al hombre y la posibilidad de su perfección individual y propia redención[62]. Sin embargo, Dante había separado, por así decir, el intelecto del alma, y las *virtutes intellectuales* de las *virtutes infusae;* y, quizá exagerando, se podría sugerir la hipótesis de que, en cuanto al intelecto, Dante visualizaba una perfección predominantemente colectiva, mientras que, en cuanto al alma, preveía la tradicional perfección individual[63]. Todo esto, sin embargo, se sale de nuestro tema. Parece que viene mucho más al caso la demanda de Dante de una actualización *semper* y *simul* del intelecto universal, esto es, una exigencia de perpetuidad que no podía ser realizada individualmente, del mismo modo que ningún ciudadano individual de Bolonia podía actualizar la sempiternidad de la propia Bolonia. En esta encrucijada se nos hace patente que Dante coincidía más con las doctrinas corporativistas de los filósofos y juristas de su tiempo que con Averroes.

Aunque los juristas tenían dificultades en definir con precisión la culpabilidad y la responsabilidad de la *universitas*, existía por lo menos un cierto acuerdo acerca del hecho de que los cuerpos corporativos no tenían ni cabeza, ni alma, ni intelecto[64]. Por ello, la corporación, que carecía de alma, no podía ser arrojada a los brazos de Satán mediante la excomunión, ni podía ser decapitada, puesto que carecía de cabeza, mientras que el problema de la culpa colectiva (que a menudo se interpretaba como el paralelo secular del pecado original con el que la humanidad entera estaba marcada) era en el siglo XIII un tema tan abierto a la discusión como lo puede ser hoy[65]. No pasaba de ser un juego de pala-

---

62 Véase Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, pp. 127 ss.

63 Sobre esta distinción, véase M. Barbi, «Nuovi problemi, VIII: Impero e Chiesa», *Studi danteschi* XXVI (1942), p. 13, n. 1. Es, sin embargo, muy poco probable que sea válido hacer semejante distinción: el objeto de la *vita contemplativa* en este mundo es siempre la felicidad del individuo, mientras que Dante, en la *Monarchia*, habla principalmente sobre la *vita activa* o *politica* (cfr. I, 2, 36 ss.), que es colectiva por definición. Véase, por ejemplo, Jacobo de Pistorio, *Quaestio de felicitate*, ed. P. O. Kristeller (más adelante, n. 71), p. 462, líneas 460 ss., donde distingue entre *ipsa felicitas* del individuo en estado contemplativo, *felicitas practica* del hombre como *pars multitudinis*, y la perpetuación de la raza humana en lo que concierne al hombre como *pars universi*.

64 Para unos cuantos pasajes de importancia, véase Gierke, *Gen. R.*, III, 363, n. 36; cfr. 280 ss., 282, n. 112. Que el mundo entero podría ser una «corporación» no hay ni que decirlo; véase, por ejemplo, Bartolo, al *D.* 6, 1, 1, 3, n. 2, fol. 204 (*supra* cap. VI, n. 70): «... quia mundus est universitas quaedam». Sobre Baldo, véase *supra*, cap. VI, n. 91, y también Gierke, *Gen. R.*, III, p. 356, n. 8, p. 545, n. 64.

65 El problema de la culpabilidad colectiva *(peccatum multitudinis)*, un tema de interés internacional a partir de 1945, ha sido tratado en años recientes con bastante frecuencia también desde un punto de vista escolástico-canónico y en relación con el *peccatum originale;* consúltese, por ejemplo, F. König, «Kollektivschuld und Erbschuld», *Zeitschrift fü Katholische Theologie* LXXII (1950), pp. 40-65; Eschmann, «Studies in the Notion of Society» (véase *supra*, cap. VI, n. 77), esp. pp. 1-7. Ambos estudios contienen un análisis breve de la bibliografía moderna, y demuestran convincentemente la falta de aplicablidad de la noción moderna de culpabilidad

bras y conceptos cuando alguna vez un jurista declaraba que las corporaciones, puesto que poseían, por ficción, un cuerpo, «podían poseer, por la misma ficción, un alma»[66], lo que, evidentemente, tiene tan poco que ver con el «monopsiquismo»[67] como las enseñanzas de Dante con la «unidad del intelecto» averroísta. Por otro lado, sin embargo, los juristas de la época de Dante alegaban que la *universitas* era en sí misma un todo indivisible, «una clase de entidad individual en la que, por lo tanto, no se distinguen partes». Al sustituir la noción de *universitas* por la de *patria*, se hizo todavía más evidente que el todo era una entidad que trascendía la suma de sus componentes, pues (decía Andrés de Isernia) «el dividir la *patria* en tantas partes como habitantes tiene es una mutilación *(concisio)* y no una división *(divisio)*»[68]. Con Bartolo, discípulo de Cino, se hizo habitual argumentar que la «*universitas* representa a una persona que es diferente de los individuos que la componen», pues, mientras que los individuos cambian, «la *universitas* sigue siendo la misma»[69]. Y si Baldo llegó a llamar a la comunidad «una persona universal que tiene el intelecto de una sola persona, aunque consta de muchos cuerpos»[70], es evidente que el modo de pensar y argumentar de Dante se acercaba mucho al de los

---

colectiva con respecto al pecado original. Ello no excluye, sin embargo, el que las doctrinas corporativas pudieran aplicarse a la humanidad en relación con el *peccatum originale;* véase, más adelante, n. 72.

66 Consúltese Oldrado de Ponte, *Consilia*, LXV, n. 7, fol. 24r, y la crítica de Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 364 ss.

67 Por extraño que parezca, a veces los juristas hablaban acerca del *anima mundi*. Véase, por ejemplo, Azo, en *Inst.*, 2, 2, fol. 276v, ed. Maitland, *Azo and Bracton*, p. 130: «Forte et res incorporales sunt, quae in iure non existunt, ut genera et especies, et calodaemones et cacodaemones, et animae hominum et *anima mundi*» –pasaje repetido por Bracton, fol. 10b, ed. Woodbine, II, p. 48. La idea era bien conocida en la escuela de Chartres; véase, por ejemplo, Th. Silverstein, «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris», *Modern Philology* XLVI (1948-1949), pp. 114 ss. El profesor Silverstein tuvo la amabilidad de indicarme que Azo tomó todos sus ejemplos de cosas incorpóreas de Guillermo de Conches, *De philosophia mundi*, ed. (bajo el nombre de Beda, *Elementa philosophiae*) en *PL*, XC, 1127 ss.; sobre *calodaemones* y *cacodaemones*, 1131B, y, en relación con el *anima mundi*, 1130CD. Sobre la obra de Guillermo de Conches, consúltese también Silverstein, «*Elementatum:* Its appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists», *Mediaeval Studies* XVI (1954), p. 157, n. 6; consúltese, además, el estudio más reciente del mismo autor, «Hermann of Carinthia and Greek: A Problem in the "New Science" of the Twelfth Century», *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florencia, 1955), pp. 693 ss. Es evidente que Azo no tenía en mente doctrinas de monopsiquismo. No obstante, la identificación del texto de Azo realizada por el profesor Silverstein es de gran valor, ya que demuestra que existían relaciones recíprocas entre los glosadores de épocas anteriores y los filósofos de Chartres; para otro ejemplo, véase H. Kantorowicz, *Glossators*, pp. 19 ss., n. 10.

68 Véase *supra*, cap. VI, n. 75, sobre Andrés de Isernia, y Gierke, *Gen. R.*, III, 204, acerca de Rofredo de Benevento.

69 Véase *supra*, cap. VI, n. 89, sobre Bartolo, al *D.* 48, 19, 16, 10.

70 Baldo, al *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80v: «Est quaedam persona universalis, quae unius personae intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat, ut populus... Et haec persona similiter loco unius habetur et individuum corpus reputatur...». Cfr. Gierke, *Gen. R.*, III, p. 433, nn. 61 ss.

juristas. Baldo formuló técnicamente lo que ya Dante había dicho antes que él, aunque Baldo no pasó de su definición de un «intelecto único» corporativo y no elaboró aquella teleología de la especie humana que constituía la esencia misma de la idea de una monarquía terrena político-moral y pedagógica de Dante.

El colectivismo conceptual de los juristas italianos tampoco era averroísta, a pesar de que los estudiosos del derecho eran acusados a menudo de tener inclinaciones averroístas[71]. Pero su averroísmo no era mayor que el «colectivismo» que postulaba santo Tomás de Aquino cuando disertaba, en su *Summa Theologica,* acerca de las razones del pecado de Adán y las consecuencias que tuvo para la humanidad. Pues también en aquel momento santo Tomás ofreció una explicación corporativa de la culpabilidad de la humanidad.

> Podemos también decir que todos los hombres que nacieron de Adán pueden considerarse como *un* hombre *(possunt considerari ut unus homo),* en cuanto que participan de la naturaleza que recibieron del primer hombre, del mismo modo que en los asuntos civiles todos los hombres de una comunidad se consideran como un cuerpo, y toda la comunidad como un hombre[72].

«La humanidad es una corporación unida en virtud del pecado original, y no del intelecto»; así podríamos resumir el colectivismo de santo Tomás, dejando de este modo sin explicar el hecho curioso de que una colectividad del pecado sea ortodoxa, y una colectividad del intelecto sea, por lo menos, sospechosa de heterodoxia. En cualquier caso, se evidencia la cercanía de los argumentos de Dante con los de santo Tomás y los de los juristas, y cuán estrecha era la línea de separación entre las doctrinas corporativistas y el colectivismo puro.

Esta línea fronteriza no siempre fue respetada por Remigio de' Girolami, el discípulo de santo Tomás y maestro de Dante. El corporativismo extremo y radical de Remigio en absoluto había desvirtuado el valor de la perfección individual. Remigio, al igual que Dante, operaba con la doctrina aristotélica de la actualización de la potencia, y, aplicándola a la esfera política, mantenía que sólo existía la perfección en la comunidad, en el todo.

---

[71] Véase *supra*, cap. VI, n. 62, y también P. O. Kristeller, «A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his "Questio de felicitate"», *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florencia, 1955), pp. 427-463, tratado que, una vez más, revela las afinidades de Dante con los filósofos no tomistas de su época.

[72] Santo Tomás, *Summa theol.*, I-II, q. 81, a. 1, resp.: «Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo».

El todo tiene más entidad que la parte. El todo, como todo, existe en acto, mientras que la parte, como parte, no existe sino en potencia[73].

Por ello, el ciudadano debe amar a la ciudad más que a sí mismo, porque la ciudad es su única actualización posible: el todo, la ciudad, es más perfecta que el individuo y, siendo más perfecta, es más a semejanza de Dios[74]. Remigio hizo tanto hincapié en esta idea que llegó a negarle al individuo separado de su ciudad hasta el calificativo de hombre:

Si Florencia fuese destruida, aquel que era ciudadano florentino ya no puede ser llamado florentino... Y si ya no es un ciudadano, tampoco es un hombre, porque el hombre es por naturaleza un animal cívico[75].

Lo que Remigio estaba formulando era simplemente una caricatura de Aristóteles, quien había explicado que un hombre asocial por *naturaleza,* y no por *azar,* era o más o menos que un hombre: una bestia o un dios[76]. Sin embargo, Remigio, aquel curioso tomista protohegeliano[77], era un extremista del antiindividualismo: «ser hombre» dependía para él de la condición de ser ciudadano, porque separado de su ciudad el individuo no podía alcanzar la perfección. Ciertamente, Dante también admitía que el hombre tendría una condición más dura sobre la tierra si no fuera ciudadano[78]. Sin

---

[73] El *Tractatus de bono communi,* de Remigio de' Girolami, me es conocido única y exlusivamente a través de los largos extractos publicados por R. Egenter, «Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz (m. 1319)», *Scholastik* IX (1934), pp. 79-92. Sobre el pasaje citado en el texto, véase 82, n. 10: «... Totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi potentia secundum Philosophum in 7 *Physic*».

[74] Egenter, *op. cit.,* 84, n. 11: «Unde [commune]... directe amatur, praeamatur autem post Deum propter similitudinem, quam habet ad Deum...». Consúltese también Egenter, p. 87, n. 20. Sobre la doctrina que alega que el ente superior (comunidad o emperador) «es amado directamente» y sin intermediario, cfr. *Monarchia,* I, 11, 111 ss.

[75] Egenter, *op. cit.*, 82, n. 10: «Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia sc. caret virtute et operatione quam prius habebat... ut qui erat civis Florentinus per destructionem Florentiae iam non sit Florentinus dicendus, sed potius flerentinus. Et si non est civis, non est homo, quia homo est naturaliter animal civile...». Véase G. de Lagarde, «Henri de Gand» (*supra,* cap. V, n. 52), pp. 88 ss.; e «Individualisme et corporatisme» (*supra,* cap. V, n. 220), pp. 38 ss.

[76] Remigio cita, de hecho (aparte de la *Ética*), la *Política* de Aristóteles, I, 1, 1252b, a lo que santo Tomás, en su comentario, § 35, ed. Spiazzi, 11, observa que aquellos que son «más» que «hombres» pueden tener «naturam perfectiorem aliis hominibus communiter» y, por tanto, podrían vivir de un modo autosuficiente, sin necesidad de la sociedad de los hombres «sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita».

[77] Véase, por ejemplo, Hegel, *Philosophie des Rechts,* § 258: «Ya que el Estado persigue objetivos, el individuo posee la objetividad, verdad y estatus ético únicamente como uno de los miembros del Estado. La comunidad como tal constituye el verdadero contenido y la meta final».

[78] Véase el famoso terceto de *Par.,* VII, 115 ss.:

Ond'egli [Carlo Martello] ancora: «Or di', sarebbe il peggio
per l'uomo in terra se non fosse cive?».
«Sì», rispos'io, «e qui ragion non cheggio».

embargo, Remigio había ido más lejos que Dante; estaba dispuesto, incluso, a negarle al individuo la salvación eterna del alma si fuera necesario para el bien de la ciudad. Hasta cierto punto Remigio se retractó al final de esta declaración. Argumentaba, sin embargo, que incluso el ciudadano con menos culpa debía aceptar su propia condenación eterna si con ello evitaba que su comunidad fuese condenada eternamente al Infierno; debía preferir ser castigado, a ser salvado si su ciudad era condenada. Aparte del hecho de que Remigio aceptaba la posibilidad de la condena al castigo infernal de una persona ficticia que no tenía alma, llevó su argumento, en todos los demás aspectos, a extremos bastantes ilícitos. Pues lo que proclamaba no era un simple *pro patria mori*, esto es, el sufrir la muerte *natural* del cuerpo por la comunidad y esperar una recompensa en el Cielo por el sacrificio ofrecido en la tierra: Remigio abogaba por la muerte *eterna* del alma, esto es, el riesgo de la salvación individual y de la santidad celestial, en interés de la patria temporal[79].

Aunque Dante se quedaba muy a la zaga del vehemente corporativismo y antiindividualismo de su maestro, sin embargo, no pudo sustraerse a la influencia del conjunto general de ideas y formas de pensamiento de las que Remigio era sólo un exponente extremista. También Dante llevó el aristotelismo a (lo que él consideraba) sus fines lógicos cuando subrayó una y otra vez que la realización de todo el intelecto humano era una tarea que sólo podía llevarla a cabo colectivamente la más grande de todas las comunidades posibles, la *universitas generis humani* organizada en la monarquía terrena romana; es decir, el cuerpo corporativo del hombre diferenciado del cuerpo natural de cada hombre individual. Sin embargo, Dante tenía que situar a su monarca terreno dentro de este esquema, monarca que el lector de la *Monarquía* apenas puede evitar visualizar como un individuo próximo a la perfección y cuya borrosa figura, tal como la pergeña Dante, se parece más al «cuerpo político» del monarca terreno que a su propio cuerpo natural. No le faltaba razón a Guido Vernani, el adversario de Dante, cuando describía a este imaginario monarca terreno como un príncipe que (si se aceptan las enseñanzas de Aristóteles) tenía que exceder en virtud a todos sus súbditos: «Se compara con todos sus

Consúltese también la sólida discursión de D'Entrèves, *Dante*, pp. 11 ss., sobre el pasaje en cuestión, autor que, sin embargo, no tiene en cuenta para nada a Remigio.

[79] Egenter, *op. cit.*, pp. 89 ss., n. 24. Remigio plantea la cuestión sobre la actitud de un ciudadano en el caso de que «suum commune in inferno damnetur», y argumenta que «ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam [poenam] velle pati cum immunitate communis, quam quod commune suum ipsam [poenam] incurreret cum immunitate sui, inquantum est pars communis». Claro que semejante monstruosidad adquiere un matiz leve posteriormente, debido al hecho de que una persona inocente no podría ser condenada de todas formas por la justicia divina; Remigio también deja unos cuantos cabos sueltos en el caso de que el amor a la ciudad y el amor a Dios entraran en conflicto; sobre estos puntos, véase Egenter, pp. 89 ss. Es posible que Remigio de' Girolami (según me señaló amablemente la Sra. de Enrico de Negri) tuviera en mente Ro 9, 3: «Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis».

súbditos, de la misma forma que el todo se compara con sus partes»[80]. De hecho, esta interpretación se aproxima mucho a la doctrina de los juristas –Andrés de Isernia y otros mantenían que «el príncipe estaba en la *respublica* y la *respublica* en el príncipe»[81]–. Pero mientras que en el caso de Dante la *respublica* había sido sustituida por la *universitas* humana, y, con ello, ampliada al máximo de su capacidad, Guido Vernani podía apuntarse otro tanto al concluir que «el monarca [dantesco] de la raza humana entera debía exceder en virtud y en sabiduría a la raza humana entera». Vernani refutaba la tesis de Dante sobre la base de que un ser humano tan perfecto era imposible de encontrar. Sin embargo, mantenía una reserva, pues declaró que, de acuerdo con la propia filosofía de Dante, existía un solo ser imaginable en el cual se actualizaba, de hecho, la *humanitas* entera: Cristo, el único monarca verdadero del mundo[82].

La conclusión a la que había llegado Guido Vernani era muy acertada. Además, sirve para demostrar, una vez más, la dualidad fundamental[83] del pensamiento de Dante, en el que cualquier monopolio de la *Christianitas* era obviado, a la vez que suplementado, por una parte equivalente perteneciente a la *humanitas*. Sin lugar a dudas, como muestra Guido Vernani, la cuestión que se le imponía al lector de la *Monarquía* era hasta qué punto el monarca terreno de Dante encajaba con aquella imagen del *optimus homo*

---

[80] Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, p. 128, nn. 11 ss., hace referencia primero a la *Política* de Aristóteles, III, 17, 1288a 15, versión latina, ed. Spiazzi § 386, mencionando también el comentario de santo Tomás, § 527 ss., pp. 183 ss., y dice a continuación: «... rex debet excellere et excedere in virtute totam multitudinem subditorum, et comparatur ad omnes subditos sicut totum comparatur ad partes». Véase *Monarchia*, I, p. 6, 1 ss., donde Dante aplica a su monarca la máxima de Aristóteles del *duplex ordo*, incluyendo la comparación de las relaciones que prevalecen entre ejército y general; véase *supra*, cap. V, nn. 221 ss.

[81] Kantorowicz «Mysteries of State», pp. 79 ss., nn. 48 y 53; véase también *supra*, cap. V. nn. 64 ss.

[82] Vernani, ed. Käppeli, p. 128, 13 ss.: «Monarcha ergo totius humani generis debet excedere in virtutibus et in prudentia totum genus humanum. Talem autem purum hominem impossibile fuit aliquando reperire. Unde secundum istam philosophicam rationem solus dominus Iesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha». Vernani rebate a continuación toda la tesis de Dante de una monarquía basada en la *humanitas*, en lugar de la *Christianitas*, alegando (*ibid.*, p. 128, n. 4) que «quod in infidelibus numquam fuit vera respublica nec aliquis verus imperator». Véase *supra*, n. 43.

[83] El sistema de Dante de «dualidades» y «yuxtaposiciones» no debiera confundirse con el «dualismo» del modelo agustiniano. Este último sitúa al conglomerado inmaterial de alma e intelecto *(anima intellectiva)* por encima y en contra del *corpus* material. Dante, sin embargo, al separar tajante y consecuentemente el intelecto del alma, vuelve de nuevo realmente a la tricotomía de σῶμα, νοῦς, ψυχή, parte de cuyos residuos aparecen en los escritos de san Agustín, así como también en las liturgias; consúltese E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934), pp. 255-266 y, sobre las liturgias, F. E. Brightman, «Soul, Body, Spirit», *Journal of Theological Studies* II (1901), pp. 273 ss., a lo que se podría añadir el *Benedictio olei* del *Gelasian Sacramentary*, ed. H. A. Wilson (Oxford, 1894), p. 70. Véase, sobre la época clásica, el importante pasaje de Plutarco, *Moralia*, 943a («La Cara de la Luna», c. 28), donde argumenta en contra de «los muchos» que no saben distinguir debidamente entre alma e intelecto, así como la nota de Harold Cherniss, en su edición del tratado, de la Loeb Classical Library; Plutarco, vol. XII, p. 197, nota c. Por tanto, puede decirse que la «heterodoxia» de Dante no era «averroísta» (o al menos no lo era deliberadamente), sino que era producto de la tricotomía general de sus ideas.

que era «el máximo exponente de su género» y «la idea de su género», esto es, «el hombre perfecto» en el cual se había actualizado la completa *humanitas* del mismo modo que un reino se actualizaba en su rey. ¿Ha existido alguna vez tal perfección en el individuo? ¿Ha ocurrido alguna vez que la comunidad entera de la humanidad universal haya sido resumida en un solo hombre, aparte de Cristo? En *La Divina Comedia* Dante da una acertada respuesta a este interrogante. Sí, tal perfección existió; pues ha habido dos seres perfectos, Adán y Cristo.

> La naturaleza humana nunca fue, ni será,
> Como lo fue en aquellas dos personas[84].

No cabe la menor duda de que Adán y Cristo eran perfectos: procedían del propio Dios y no estaban marcados por el pecado original. También eran perfectos en un sentido filosófico, por cuanto que ambos eran la actualización de todas las potencialidades humanas y ambos epitomizaban, aunque de formas diferentes, la totalidad de la humanidad: Adán, porque en el momento de su creación, y en estado de inocencia, era el único hombre que existía entonces, de modo que, en su caso extraordinario, el individuo y la especie, el hombre y la humanidad, coincidían; Cristo, porque era a un tiempo Dios y hombre, y también porque (como decía Dante) por mediación del juez del emperador romano, que tenía jurisdicción sobre toda la raza humana, «toda la raza humana fue castigada en la carne de Cristo»[85]. Además, tanto Adán como Cristo eran hombres de una manera peculiarmente doble. El primer hombre fue a la vez el *Adam subtilis* del estado de inocencia, inmortal, «apenas inferior a los ángeles, coronado de gloria y esplendor»[86], y el *Adam mortalis* después de haber probado la

---

[84] *Paradiso*, XIII, 86 ss.:

> Chè l'umana natura mai non fue,
> Nè fia, qual fu in quelle due persone.

Non fue, nè fia es la forma habitual que emplea Dante para expresar lo que podía denominarse el momento de actuación; véase, por ejemplo, *Convivio*, IV, p. 5, 60 ss.; véase lo dicho anteriormente, n. 42.

[85] *Monarchia*, II, p. 13 (11), 40 ss.: «... et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus in carne illa Christi... puniretur». Naturalmente, ésta es la doctrina tradicional, la cual, sin embargo, no supone que al encarnarse Cristo adoptara la naturaleza humana en el sentido de la «especie» humana y no en el del «individuo» humano. Sobre esta controversia, véase K. Holl, *Amphilochius von Ikonium* (Tubinga y Leipzig, 1904), pp. 222 ss.

[86] Véase, además de *Monarchia*, I, p. 4, 14, también *Convivio*, IV p. 19, 65, donde las palabras del Sal 8, 6 (así como Heb 2, 7) describen la actuación de la nobleza humana basada en la virtud. El versículo del Salterio, naturalmente, también se cita en el Proemio del *Liber aug.*, donde, sin embargo, muy imperialmente se ha añadido la palabra «diadema»: «honoris et gloriae *diademate* coronato...». Para una variación similar, véase *Monarchia*, II, p. 9, 39, donde Cicerón, *De officiis*, I, p. 11, 34: *imperii gloria*, es sustituido por *imperii corona*.

fruta del árbol de la sabiduría. Cristo, según las enseñanzas escolásticas, había asumido en su encarnación la naturaleza del *Adam subtilis,* por cuanto que carecía de culpa o pecado, y asumió por su propia voluntad el accidente de la naturaleza del *Adam mortalis,* por cuanto que era susceptible de padecer la muerte[87]. Por ello, las dos actualizaciones de la humanidad en un individuo único son las de Adán y Cristo, señores del paraíso terrenal y del Paraíso celestial respectivamente, parangones de perfección en esta vida y en la otra, y figuras que evidencian, una vez más, la dualidad de la filosofía dantesca relativa a los «dos fines impuestos al hombre por la Providencia –ese inefable– para que el hombre los contemple».

Cada uno de los siglos de la era cristiana tuvo ideas propias sobre la renovación, la reforma y la regeneración del hombre: sobre su renacimiento tanto moral como supranatural; y éstas variaron considerablemente[88]. Sin embargo, los autores cristianos coincidían en una serie de puntos fundamentales. Por un lado, era la meta de todo cristiano, y de la cristiandad en general, el recobrar la imagen originaria del hombre tal como había sido antes del pecado original: creada a semejanza de Dios, «apenas inferior a los ángeles». Por otro lado, todo creyente había sido elegido en potencia, debido a la encarnación del Hijo de Dios, para participar en la naturaleza divina de Cristo y así restablecer dentro de sí la integridad originaria de la naturaleza humana, esto es, la propia semejanza con Dios que le había sido otorgada al primer hombre el día de su creación. En otras palabras, la imagen de un Adán paradisíaco se incluía en la de Cristo, el nuevo Adán; y la originaria semejanza de Dios del Adán del paraíso se recuperaba por la gracia divina, a través de Cristo. Esta nueva imagen del hombre fue considerada (por ejemplo, por san Agustín) superior a la de Adán antes del pecado original[89]. No había necesidad de desintegrar lo que se había fusionado, ni de separar la idea de una restitución de la imagen original de Adán del conjunto general de las doctrinas cristianas.

Correspondió a Dante la tarea de volver a «humanizar» la idea de la recuperación de la naturaleza original de Adán y de decantar de nuevo el elemento «humano» del conglomerado de pensamiento cristiano[90]. Pues

---

[87] Sobre el problema, véase M. Landgraf, «Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik», *Zeitschrift für katholische Theologie* LXXIII (1951), pp. 257-312.

[88] Éste es el tema del próximo libro de G. B. Ladner, *Reform: The Influence of an Early Christian Idea on Mediaeval an Renaissance Civilization,* citado por él mismo en su estudio preliminar «Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance», *MIÖG* LX (1952), pp. 32-59.

[89] Véase Ladner, *op. cit.,* pp. 41 ss., y también «St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God», *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, París, 21-24 Septembre 1954, Communications; París, 1954), pp. 867-878. Consúltese también W. Dürig, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (Múnich, 1952).

[90] Existe un pasaje notable –en el prólogo del *Liber augustalis*– donde reza que Federico II ya había hecho uso anteriormente de la imagen de Adán. Véase, en general, Burdach, *Rienzo,* pp. 297 ss.,

su filosofía de las dualidades, o su concepto de perfección tanto en el paraíso terrenal como en el celestial, tuvo el resultado, probablemente inevitable, de «secularizar» también la vigente teología adámica y de construir una doctrina puramente *humana* de la regeneración, que no era idéntica a la correspondiente doctrina cristiana, aunque tampoco estaba en contradicción necesaria con ésta.

Las dos primeras partes de *La Divina Comedia*, el Infierno y el Purgatorio, tienen claramente la función de demostrar de qué modo Dante –esto es, el hombre en general o la humanidad personificada en el poeta– fue conducido por la filosofía y la sabiduría secular desde un estado de pecado hasta la *natura sincera e buona* del primer hombre antes de la caída[91]. Ciertamente, sólo a la Iglesia competía preparar al hombre para su futura inmortalidad, puesto que, como remedio a la primera transgresión y la consecuente pérdida de la inmortalidad corporal, la Iglesia administraba el sacramento del renacimiento espiritual, el bautismo. Es evidente que, de una u otra manera, las consecuencias del sacramento del bautismo debían terminar encajando dentro del concepto de Dante del paraíso terrenal, en el cual se suponía que el hombre recobraba, si no su felicidad eterna, sí al menos su felicidad temporal, su dignidad humana original, y su libertad interior respecto a la culpabilidad. Sin embargo, este estado de perfección temporal no debía alcanzarse a través de un acto sacramental y supranatural, sino a través de los propios poderes del hombre, de su razón natural y de las virtudes intelectuales. Desde luego, no existe la mínima razón para pensar que Dante se desviara de la línea tradicional en relación con los efectos del bautismo. Pero como su idea de un retorno al Adán inocente de un Edén terreno no estaba en absoluto al alcance ni de la Iglesia, ni del sacramento eclesiástico, ni tan siquiera de la economía de la salvación, la regeneración del hombre, tal como la visualizaba Dante, tenía necesariamente que desarrollarse de modo paraeclesiástico, aunque a menudo imitando los procedimientos de la Iglesia. Por ello, y como consecuencia de su separación entre la *humanitas* y la *Christianitas*, entre las *virtutes intellectuales* y las *virtutes infusae*, entre el paraíso terrenal y el celestial, Dante tuvo que separar también a Adán de Cristo, y hacer el retorno a la imagen original del hombre en la tierra, independientemente de la perfección trascendental del hombre en Cristo y por la gracia. En otras palabras, Dante tenía que purificar al hombre del *peccatum originale* de un modo no sacramental[92].

Según Dante, estaba al alcance del hombre el recobrar la pureza del primer hombre, el volver a entrar en el jardín del Edén, y, finalmente, re-

---

pp. 313 ss., acerca del misticismo en relación con Adán; consúltese, además, G. Jellinek, *Adam in der Staatslehre* (Heidelberg, 1893), especialmente para las teorías del absolutismo.

[91] *Par.*, VII, 35 ss.

[92] Véase, sobre este particular, la diatriba de G. Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, pp. 137 ss., y compárese con *Monarchia*, II, p. 13, donde Dante intenta vincular el juicio de Pilatos con el castigo por el pecado de Adán.

tornar al árbol de la sabiduría y anular los efectos de sus frutos, que habían transformado el señorío de Adán en servidumbre. En *La Divina Comedia*, la purificación del hombre en un sentido no teológico-sacramental, sino filosófico, queda simbolizada, principalmente, en el peregrinaje a través del Purgatorio y el resultado de este peregrinaje y purificación era en cierto modo el paralelo de los efectos del bautismo: del mismo modo que el neófito, después de su catecumenado, surgía de la pila bautismal como alguien renacido y liberado del pecado original, también Dante emergía finalmente del Purgatorio como un nuevo ser a semejanza de Adán, «libre, erguido y entero»[93]. Ciertamente, también había un renacimiento para Dante; pero este renacer no era sacramental, sino moral y ético.

El poder purificador y regenerador de la filosofía moral y la virtud cívica era el tema que Dante trataba en el primer canto del Purgatorio. El guarda que vigilaba la entrada del Ante-Purgatorio era un anciano solitario, Catón de Útica, el héroe-filósofo que había sacrificado su vida, aunque de forma suicida, por la libertad política, que en este caso era casi idéntica a la libertad filosófico-intelectual[94]. Era para Dante la personificación de las cuatro virtudes cardinales: en los rasgos de Catón se translucían «los rayos de las cuatro santas luces», las cuatro estrellas que «jamás habían sido vistas salvo por los primeros hombres»[95]. Puede suponerse que lo que Dante tenía *in mente* era la Cruz del Sur, que pertenecía al llamado «mundo deshabitado detrás del sol», el Hemisferio Sur[96]. Desde la atalaya del monte del Edén, las cuatro estrellas habían sido visibles para Adán y Eva, pero, después de la caída de la primera pareja, desaparecieron de la vista del hombre. Por ello, Dante pretendía ser el primer hombre vivo que volvía a ver la cruz de las cuatro *virtutes intellectuales*, las estrellas polares que guiaban al catecúmeno intelectual hacia la perfección y santidad seculares. Bajo este signo, o bajo la dirección de las «cuatro bellas» que estaban imperialmente «vestidas de púrpura»[97], y cuya luz reflejaba Catón, comenzó el catecumenado secular de Dante. Al igual que en el Infierno, su guía fue Virgilio, el poeta del Imperio romano, quien a petición del otro pagano, Catón, limpió la cara de su amigo del humo y hollín del Infierno y coronó a Dante con humildes juncos, la única planta que todavía podría crecer entre las olas del agitado mar: aquí un símbolo de humildad[98].

---

[93] *Purg.*, XXVII, 140.

[94] Sobre el problema de Catón en general, véase la bibliografía citada en la edición crítica del *Convivio* de Dante, de G. Busnelli y G. Vandelli (Florencia, 1937), II, p. 55, n. 4, esp. Francesco d'Ovidio, *Il Purgatorio e il suo preludio* (Milán, 1906), pp. 33-147.

[95] *Purg.*, I, 23 ss., 37 ss.

[96] Cfr. *Inf.*, XXVI, 117.

[97] *Purg.*, XXIX, 130 ss. (quattro… in porpora vestite»), y XXXI, 104 («alla danza delle quattro belle»).

[98] Véase F. Koenen, «Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio», *Deutsches Dante-Jahrbuch* VII (1923), p. 93, sobre la interpretación de santa Isabel acerca de los juncos.

En la Iglesia medieval, los dos ritos de purificación, el bautismo y el perdón de los pecados, tenían muchos rasgos comunes en sus respectivas etapas preparatorias. Durante las siete semanas que transcurrían desde la Cuaresma hasta la Semana Santa, una serie de ejercicios de penitencia, combinados con el suntuoso ceremonial eclesiástico, preparaban al pecador para la reconciliación del Jueves Santo; y, durante este mismo periodo, el catecúmeno era preparado mediante los llamados «escrutinios» –esto es, exorcismos y actos litúrgicos combinados con enseñanzas– para su bautismo del Sábado Santo[99]. Ni el penitente ni el catecúmeno eran admitidos en la misa de los fieles, y ambos recibían durante aquel periodo instrucción oral para conducirles paso a paso a su iluminación y purificación final. En el Purgatorio de Dante tienen su lugar tanto los ritos penitenciales como los bautismales. Están entremezclados, y en más de una ocasión una interpretación que se refiriese indistintamente a lo penitencial o a lo bautismal resultaría perfectamente aceptable. Sin embargo, no debe olvidarse que Dante no sólo era un pecador que debía reconciliarse con la Iglesia, sino que era, sobre todo, un hombre que se esforzaba por alcanzar tanto la perfección humana independiente de la Iglesia como la perfección suprahumana dentro de la Iglesia.

Según los ritos de la Iglesia altomedieval, que desde luego perduraron en el norte de Italia hasta el siglo XI e incluso, quizá (si aceptamos el testimonio de Durante), hasta el XIII, la entrada al catecumenado venía seguida de siete «escrutinios» encaminados a probar al catecúmeno y prepararle por grados[100]. Los escrutinios se distribuían a lo largo del periodo de las siete semanas de Cuaresma, de modo que el último escrutinio casi coincidía con el mismo bautismo[101]. Puede decirse que los escrutinios de Dante, preparatorios de su bautismo intelectual, comenzaron cuando entró realmente en el Purgatorio, listo para empezar –siguiendo el consejo de Catón– su ascenso al Monte del Purgatorio, en cuya cumbre se hallaba el paraíso terrenal[102].

Dante fue conducido a la puerta del Purgatorio por un sueño. Soñó que el águila de Júpiter le arrebataba como un Ganimedes y le conducía a la ardiente espera del Cielo, donde ambos, águila y poeta, parecían encen-

---

[99] Koenen, «Busswesen», pp. 91-105, reúne los pasajes pertinentes. Sobre los *Scrutinia* en general, véase Eisenhofer, *Liturgik*, II, pp. 250 ss., y, para más detalles, A. Dondeyne, «La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXVIII (1932), pp. 5-33, 751-787, y también M. Andrieu, *Les* Ordines Romani *du haut moyen âge* (Lovaina, 1948), II, pp. 382 ss. En el norte de Italia se observó un ritual muy elaborado hasta los siglos XI y XII; consúltese D. C. Lambot, *Recueil d'Ordines du XI*^e^ *siècle provenant de la Haute-Italie* (Henry Bradshaw Society, LXVII; Londres, 1928), XII ss., 7 ss.

[100] Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, I, c. 1, art. 11, § 4, cita a Durante asegurando que en Italia y en varias otras iglesas se practicaban las ceremonias de los escrutinios hasta incluso el siglo XIII. Véase la nota anterior.

[101] Eisenhofer, *Liturgik*, II, p. 254. La última prueba tenía lugar el Sábado Santo.

[102] *Purg.*, I, 107 ss.

derse en llamas: un sueño de purificación a través del poder imperial (esto es, filosófico-moral) que aquí también se comparaba con el habitual significado del águila como símbolo de la regeneración bautismal[103]. Al despertar, Dante se encontró en la puerta del Purgatorio, donde había un ángel, vestido con el hábito gris de penitente, sentado en un peldaño de diamante, con los pies apoyados sobre el pórfido imperial del que estaba hecho el peldaño inferior, generalmente interpretado como el peldaño del Amor. Al igual que el penitente, y también al igual que el catecúmeno que pide sus primeros exorcismos y con ello la admisión para la posterior purificación, instrucción y ulterior recepción en el seno de la Iglesia, Dante se postró ante el ángel de la penitencia golpeándose el pecho e implorando su admisión en el Purgatorio. El ángel, cediendo, abrió la puerta con las llaves de plata y oro del escrutinio y la absolución, y permitió la entrada de Dante, aunque no sin antes haber grabado en la frente del poeta, con la punta de su espada, siete veces la letra *P*[104]. Las siete *P* señalaban los siete *peccata* –los vicios morales, no los pecados espirituales–, de los cuales Dante debía ser liberado uno a uno mientras ascendía y recorría las terrazas del Monte del Purgatorio. También son comparables con los siete escrutinios[105] que el catecúmeno debía pasar, antes del bautismo y de ser liberado también del último y más impersonal pecado, el *peccatum originale*. La última *P* le fue borrada a Dante de la frente por un ángel que se hallaba a las afueras del muro de llamas que, desde la caída del hombre, rodeaba el jardín del Edén y que ahora era lo único que separaba a Dante de la santidad del paraíso terrenal[106]. Por ello, el último «escrutinio» precedía inmediatamente al paso de Dante a través de las llamas celestiales, cuyo calor suponía la quema y purificación, pero no la muerte; y el poeta entró, por fin, como un hombre purificado y bautizado por el fuego, en el jardín del Edén, de donde Adán había sido expulsado por el querubín de la espada en llamas[107].

Virgilio le había servido a Dante hasta este punto; más allá del paraíso terrenal ya no tenía competencia, como él mismo declaró. La muerte, castigo por la transgresión del hombre, sólo había sido conquistada por Cristo; su muerte y resurrección le devolvieron al hombre la inmortalidad y la vida eterna. Sin embargo, la *natura sincera e buona* del hombre fue restablecida por la sola sabiduría humana y virtud intelectual, y esta naturaleza original del hombre era digna de ser inmortalizada: ya no

[103] *Purg.*, IX, 19 ss. Sobre el águila como símbolo de regeneración y resurrección, véase *Physiologus latinus*, c. VIII, ed. F. J. Carmody (París, 1939), p. 19.

[104] *Purg.*, IX, 94 ss.

[105] Véase F. X. Kraus, *Dante* (Berlín, 1897), p. 424; consúltese también *Purgatorio*, 115, ed. Temple Classics.

[106] *Purg.*, XXVII, 7 ss., el ángel tenía que borrar con su ala la última *P* antes de dar la bienvenida a los poetas como «almas santificadas» y entonar el *Beati mundo corde*.

[107] *Ibid.*, 21 («qui può esser tormento ma non morte»).

podía errar si era guiada por su propia voluntad libre («Sería un error no actuar siguiendo su dictado»)[108] y, al igual que un *habitus*, la verdadera naturaleza del hombre había devenido inmutable. Así, las consecuencias del pecado original, en tanto que suponían la pérdida de la dignidad humana del *Adam subtilis*, la pérdida de su juicio natural y de su libertad interna y externa, quedaron anuladas cuando Dante cruzó las llamas; la maldición de la humanidad había sido vencida, sin la intervención de la Iglesia, fuerzas que simbolizaba el pagano Virgilio, quien respecto del Dante individual tomaba el lugar y las funciones que le habían sido encomendadas al emperador respecto de la totalidad de la raza humana, la *humana civilitas*. Pero mientras que el paraíso terrenal al que entró Dante carecía de la multitud de habitantes con la que había soñado el autor de la *Monarquía*, por la negligencia del imperio y del papado para con sus obligaciones[109], el Dante individual había alcanzado la perfección humana y su propia realización a través de Virgilio, quien, finalmente, despediría a su pupilo, que ahora se presentaba semejante al Adán anterior a la Caída.

Una de las metas que la Providencia había impuesto al hombre fue alcanzada. En las últimas estrofas de *La Divina Comedia*, Dante revelará de qué modo puede el hombre alcanzar su segunda meta y reconocer su unicidad con Cristo: su visión de los rasgos de la faz del hombre, un vago reflejo *della nostra effige*, a duras penas visible su contorno y solamente dentro del segundo círculo de la Luz Divina, que será lo que también permita a Dante comprender el misterio de la Encarnación[110]. Pero la perfección del hombre en el Dios Trino y en el Paraíso eterno venía precedida por su perfección en el paraíso terrenal, la perfección de Adán. Según los ritos de la Iglesia, el retorno al Adán exento de culpa y en estado de inocencia se alcanzaba por el bautismo. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, la unción bautismal se presentaba en el sentido que san Pedro le había dado al dirigirse a los conversos (I P 2, 9): «Vosotros sois linajes escogidos, real sacerdocio». En un sentido espiritual, el bautismo era una confirmación que se le hacía al neobautizado con las dignidades real y sacerdotal.

> Todos somos ungidos en la realeza y sacerdocio de Dios por una gracia especial (san Ambrosio)[111].

[108] *Ibid.*, 140 ss.

[109] Esto puede deducirse de *Purg.*, XXXII, 100 ss. Véase la nota preliminar a este canto, de P. H. Wicksteed, en la edición Temple Classics del *Purgatorio*.

[110] *Par.*, XXXIII, 130 ss.

[111] San Ambrosio, *De mysteriis*, VI, p. 30, *PL*, XVI, 415B: «omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia speciali». Para lo que sigue a continuación, véase Th. Michels, «Die Akklamation in der Taufliturgie», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1928), pp. 76-85.

A través de la unción del crisma, se le muestra al bautizado que le han sido conferidas por Dios las dignidades real y sacerdotal (Máximo de Turín)[112].

Que el bautizado comprenda que lleva la diadema del reino y la dignidad del sacerdocio (documento carolingio)[113].

Sería relativamente fácil reunir un número considerable de citas similares de las obras de los teólogos y liturgiólogos medievales[114]. Y quizá debiéramos también traer a colación el hecho de que en los ritos de prácticamente todas las Iglesias orientales se observaba la costumbre (y todavía se observa) de coronar al neobautizado con la corona bautismal, una ceremonia que venía seguida de aclamaciones comparables a aquellas que se hacían en las coronaciones reales y en las ordenaciones sacerdotales[115]. Aunque la ceremonia de las coronaciones bautismales no se desarrolló en Occidente, tampoco era desconocida: Durante menciona la existencia, en la provincia de Narbona, de la costumbre de colocar una orla roja, *in modum coronae,* en el capillo del traje bautismal, el hábito blanco bautismal, que apenas difería de la *coiffe* ribeteada de rojo, la toca de lino protectora del santo óleo, con la cual se cubría la cabeza del bautizado *quasi quadam mitra*[116]. En cualquier caso, era una opinión habitual, a lo largo de la Edad

---

[112] Máximo de Turín, *De baptismo,* III, *PL,* LVII, 777: «... per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem».

[113] Pseudo-Amalario de Tréveris, *Epistola ad Karolum* (una de las numerosas respuestas a la pregunta de Carlomagno sobre el bautismo), ed. J. M. Hanssens, «Deux documents carolingiens sur le baptême», *Ephemerides Liturgicae,* XLI (1927), p. 80, 7 ss.: «Tunc sacro crismate caput perungitur et mistico tegitur velamine ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare». El texto ha sido publicado en diversas ocasiones; véase, por ejemplo, *PL* XCVIII, 939C; *MGH, Epp.,* IV, p. 536, 44, y *Rpp.,* V, p. 274, 24; Morin, en *Rev. bénéd.* XIII (1896), p. 291; Burn, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXV (1904), p. 153. Sobre el verdadero Amalario, véase *PL* XCIX, 898D: «ut intelligat baptizatus regale et sacerdotale ministerium accepisse, qui illius corpori adunatus est, qui Rex summus et Sacerdos est verus».

[114] Consúltese Michels, «Akklamation» (*supra,* n. 111), p. 79, n. 9, para otras citas. En cuanto a los siglos posteriores, se podría añadir, por ejemplo, a Ernaud de Bonneval, *Liber de cardinalibus operibus Christi,* c. VIII («De unctione chrismatis»), *PL,* CLXXXIX, 1654A: «... in quo mistum oleo balsamum regiae et sacerdotalis gloriae exprimit unitatem, quibus dignitatibus initiandis divinitus est unctio instituta». Santo Tomás, *De regimine principum,* I, 14, ed. J. Mathis (Turín y Roma, 1948), 18: «... omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur». Juan de París, *De potestate,* 18, ed. Leclercq, p. 228, 27. Véase también L. Cerfaux, «Regale Sacerdotium», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXVIII (1939), p. 5.

[115] Michels, «Akklamation», pp. 77 ss. En el rito copto, citado por Michels, la aclamación durante la coronación hace referencia de forma inmediata al Sal 8, 6: «Gloria et honore coronasti eum».

[116] Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus,* I, c. 1, art. 15, § 7 (Rouen, 1700), I, p. 141 y (Bassano, 1788), I, p. 54: «Coronae neophytorum». El autor cita a Durante, *Rationale,* VI, c. 82 (cfr. Michels, p. 85, n. 23), en el sentido de que «hanc fuisse adhuc suo tempore ecclesiae Narbonensis consuetudinem, ut in candidae vestis baptizatorum superiori parte rubea vitta *in modum coronae* assueretur». Véase también *ibid.*. § 6, donde el Anónimo de Tours *(Chronicon S. Martini*

Media y después[117], que el bautismo confería al neobautizado las dignidades real y sacerdotal, lo que indicaba que se había convertido –decía san Isidoro de Sevilla– en un miembro del cuerpo de Cristo, el Rey y Sumo Sacerdote[118].

Contemplada a la luz de estos simples datos, parece extraño que la coronación de Dante a manos de Virgilio haya sido objeto de tantas especulaciones. Desde luego, es cierto que el emperador llevaba, aparte de su corona, una mitra[119], y que el papa portaba, aparte de su mitra, una corona-tiara, y que Virgilio podía haber coronado a Dante, bien como emperador, bien como papa, o como ambos. Sin embargo, dentro del marco del Canto 27 del Purgatorio, el significado primordial es evidente: en el momento en que Dante entra de nuevo en el paraíso terrenal, como otro Adán «coronado con gloria y esplendor», es «coronado y mitrado» por Virgilio. Esto es, las dignidades real y sacerdotal le han sido otorgadas a Dante como a todo recién bautizado, que a través del sacramento del bautismo renacía en el estado original de Adán y, por ello, adquiría potencialmente la inmortalidad y el eterno cogobierno junto con Cristo en el Reino de los Cielos[120]. Su coronación «con mitra y con corona» no era, desde luego, sacramental; era *naturā, non grātiā*, un «bautismo por transferencia» de carácter intelectual y moral, que se venía preparando desde que Dante se convirtió en un «catecúmeno», viendo de nuevo las cuatro estrellas y postrándose –«reverente de rodillas y frente»– ante el pagano suicida, Catón[121]. En otras palabras, Dante fue «bautizado» a la *humanitas* de forma parasacramental y paraeclesiástica, con Catón como padrino, y con el profeta Virgilio como bautista; un bautista que esta vez le abría al hombre no las puertas del Cielo, sino las del paraíso del hombre.

Mientras que la investidura de Dante con corona y mitra parece que no necesita mayor explicación, hay todavía otros problemas que debemos comentar. Los ritos bautismales de la Iglesia se presentaban como la confirmación de las dignidades real y sacerdotal porque el neobautizado se con-

---

Turonensis auctore anonymo) describe la vestimenta de bautizar: «Induitur deinde chrismali Neophytus, scilicet alba veste, quae instar cappae lineae caputium habet, quo caput *quasi quadam mitra* operitur et filo rubeo supersuitur».

[117] En el *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments*, ed. Louis O'Donovan y prólogo de J. Cardinal Gibbons (Nueva York, 1908), pp. 422 ss., Enrique VIII argumentaba contra Lutero y señalaba, citando I P 2, 9, que si todos los cristianos eran sacerdotes, como alegaba Lutero, entonces «en una palabra, todos los cristianos son reyes del mismo modo que son sacerdotes». El profesor G. H. Williams tuvo la amabilidad de atraer mi atención sobre este pasaje.

[118] San Isidoro, *De officiis ecclesiasticis*, II, p. 26, *PL*, LXXXIII, 824A: «Omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur...». Cfr. Michels, «Akklamation», p. 80, n. 9. Véase lo dicho anteriormente en n. 114.

[119] Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, (Stuttgart, 1954), I, pp. 68 ss., y p. 88, n. 2.

[120] Cfr. santo Tomás, *Summa theol.*, III, q. 69, a. 7; véase, además, a. 5 y a. 6.

[121] *Purg.*, I, 51.

vertía en un «miembro de Cristo, el eterno Rey y Sacerdote». Sin embargo, a través del bautismo intelectual administrado por Virgilio, Dante se convertía en un miembro no del *corpus mysticum Christi quod est ecclesia,* sino del *corpus mysticum Adae quod est humanitas.* Dante se hacía, a través de este bautismo, semejante a Adán, el modelo puramente humano de la perfección y actualización del hombre. Pero el modelo divino de la perfección del hombre, Cristo, tampoco estaba ausente; de modo muy significativo, queda integrado en el paraíso terrenal cuando Beatriz, con las primeras palabras que le dirigió a Dante tras su sueño en el Edén, conjuró –y al propio tiempo trascendentalizó– la imagen del Encarnado en su forma humano-política de ciudadano romano.

Por poco tiempo serás habitante de esta selva
Y conmigo serás para siempre
Ciudadano de aquella Roma donde Cristo es romano[122].

La sustitución de la trascendental Jerusalén por una Roma trascendentalizada; la transfiguración de la capacidad puramente humana de Cristo como ciudadano romano y, por ello, miembro del cuerpo de Adán; la promesa a Dante de una futura cociudadanía con Cristo como conciudadano romano, después de haber sido coronado por el Virgilio romano conciudadano y cogobernante de Adán; la puesta en escena de la profecía de Beatriz en el paraíso terrenal: tan numerosas y entrelazadas a modo de quiasmo están las asociaciones e interrelaciones, que sería inútil analizar a fondo qué felicidad poética era capaz de expresar una imagen. Y, sin embargo, la imaginería de Dante no se agota aquí.

Ciertamente, Adán, el único hombre en el Paraíso y, por tanto, idéntico a la humanidad, era en aquel momento concreto la plena actualización de todas las potencias intelectuales del hombre, o de la *humanitas.* Coronado con honor y gloria, era el señor soberano no sólo de la Creación en general, que él presidía, sino también de la humanidad que él mismo representaba. Era tanto la especie como el individuo simultáneamente; era, por tanto, de forma natural «semejante a un ángel» y, por así decirlo, la única corporación unipersonal genuina de este mundo. Ahora, sin embargo, Dante era coronado cogobernante de Adán. Su coronación «bautismal» suponía, en un sentido metafórico, su investidura con el *Adam subtilis,* con aquella *humanitas* supraindividual de la cual era, al igual que Adán, la actualización; o también podríamos decir que fue investido con el cuerpo corporativo y político del hombre. Por ello, tenía derecho a recibir las insignias de su estatus universal y soberano, la corona y la mitra, que le conferían no tanto la dignidad del emperador o del papa (estos dos directivos, instituidos como un remedio después de la Caída

[122] *Purg.*, XXXII, 100 ss.

del hombre, eran superfluos en estado de inocencia), sino aquella «dignidad del hombre», casi objetivada, que «nunca muere», de la que Dante era el poseedor mortal y que en los siglos posteriores fascinaría a los pensadores del Renacimiento: por ejemplo, Gianozzo Manetti y Pico della Mirandola[123]. «El hombre» aparecía, ciertamente, como una dignidad soberana y un cargo universal cuyo ocupante era, probablemente, aquel «hombre óptimo que es la medida de todos y, por así decir, su idea, *quienquiera que sea*». Y esta dignidad del hombre incluía la jurisdicción suprema sobre el hombre en cuanto hombre mortal, sin consideración de posición o rango, mientras que él, «que era el máximo exponente de su género», actuaba como instrumento de aquella dignidad: *homo instrumentum humanitatis.*

Hemos de reconocer que estas teorías jurídicas no se le ocurrieron a Dante. Pero, con la misma certeza, Dante tenía presente la esencia de la doctrina de los dos cuerpos, de los «dos cuerpos del hombre». «Libre, erguido y sano de juicio», Dante se había tornado en semejante al *Adam subtilis* del Paraíso, que presidía la humanidad, lo que significaba, en el caso concreto de Adán, que presidía sobre sí mismo. Cuando Virgilio invistió a Dante con las insignias de la corona y la mitra, aquella ceremonia suponía la coronación de Dante como *Adam subtilis* sobre el Dante como *Adam mortalis.* Virgilio expresó esta idea de forma lapidaria, como lo haría un romano, en seis palabras rotundas cuando, al despedir a su pupilo, concluyó diciendo:

TE SOPRA TE *corono e mitrio.*

Dante, coronado y mitrado[124] sobre el propio Dante: no hace falta resaltar que este verso está preñado de implicaciones y alusiones, y que su plenitud, que irradia en tantas direcciones, es tan inagotable como la de cualquier obra de arte repleta de vida. La imagen es reflexiva: el objeto y el sujeto coinciden y se vuelven cada uno sobre sí mismo, así como el uno sobre el otro. Y, en este sentido, había, a nivel humano, una cierta similitud con la visión, análogamente reflexiva, del nivel divino, justo al final de *La Divina Comedia,* cuando Dante visualiza el círculo de luz de la Segunda Persona, «pintada de su propio color y con nuestra efigie»: la coinci-

---

[123] Gianozzo Manetti (1396-1459) escribió un opúsculo, *De dignitate excellentia hominis,* dedicado a Alfonso de Aragón, que no es fácil de conseguir; no obstante, para algunos extractos, consúltese *Prosatori Latini del Quattrocento,* a cura di Eugenio Garin (Milán y Nápoles, sin fechar), 421-487. Sobre *De hominis dignitate,* de Pico della Mirandola, véase la edición de E. Garin (Florencia, 1942).

[124] Según Eclo 45, 14, Aarón recibe de Moisés una corona de oro sobre una mitra *signo sanctitatis et gloria honoris;* este pasaje se cita algunas veces en relación con el verso de Dante; véase, por ejemplo, Koenen, «Busswesen» (*supra,* n. 98), p. 100, n. 34. Aunque es evidente que esta cita, así como otros pasajes del Antiguo Testamento, tuvo algo que ver con la evolución de la toca papal (consúltese Schramm, *Herrschaftszeichen,* I, pp. 57 ss.), no tiene apenas importancia en lo que respecta a la coronación de Dante.

dencia de Dios con el Hijo del Hombre y con el hombre en general y el espectador en estado de perfección, cada uno vuelto sobre sí mismo y sobre los demás.

Nuestra intención ha sido sólo enfocar un aspecto: el concepto centrado en Adán, o antropocéntrico, de realeza de Dante, la reflexividad de «hombre» y «Hombre», de *homo* y *humanitas*, de *Adam mortalis* y *Adam subtilis* y, por extensión, del cuerpo natural del hombre y el cuerpo corporativo del hombre. Quizá nos resulte ahora más fácil, o tal vez más difícil, comprender las definiciones posteriores de los juristas ingleses, según las cuales «al cuerpo natural [del rey] está unido su cuerpo político, que contiene su real estado y dignidad», o que «el cuerpo político, que se encuentra anexionado a su cuerpo natural, borra todas las debilidades del cuerpo natural». Ahora sabemos que el lenguaje aparentemente extraño de estos juristas significa simplemente, filosóficamente hablando, que el rey como Rey, o como Corona, es la plena actualización –perpetuamente y en cualquier momento–, mientras que en cuerpo natural individual es la mera potencialidad. Encontramos también, así, la explicación filosófica de otros rasgos del rey como Rey: el hecho de que nunca muere; que es libre de la debilidad de la infancia y de los defectos de la vejez; que no puede pecar ni errar. Pues es la perpetua actualización de todas las potencias reales y, por ello, tiene el *character angelicus* que los teóricos políticos intentaban unas veces comprender en el sentido del Dios de dos naturalezas, otras en el sentido de la justicia y el derecho, y, algunas otras, sobre la base del pueblo y el gobierno. Sin embargo, correspondió al poeta visualizar la tensión de los «dos cuerpos» en el propio hombre, convertir a la *humanitas* (según el derecho romano, el medio de imitación divina)[125] en la soberana del *homo* y encontrar la fórmula más compleja, tersa y simple –por ser la más humana– para todas aquellas intrincadas asociaciones e interrelaciones: «Te corono y mitro sobre ti mismo».

---

[125] Cfr. *C.* 5, 16, 27, 1: «... cum nihil aliud tam peculiare est imperiali maiestati quam *humanitas*, per quam solam *dei* servatur *imitatio*». De hecho *humanitas nostra (vestra)* se empleaba también, al igual que *maiestas*, *aeternitas* y otras expresiones similares, como título imperial; véase, por ejemplo, *Nov.* 23, 4, o *C.* 11, 56, 1; consúltese, además, *Thesaurus linguae latinae*, s. v. *humanitas*. El autor más chocante que escribió acerca de este tema fue Andrés de Isernia (m. 1316), contemporáneo de Dante. Escribió una larga glosa sobre la obra de Barbarroja, *Authentica «Habita»* (publicada en Roncaglia, en 1158; cfr. *MGH, Const.*, I, 249, núm. 176), el llamado *Privilegium Scholasticum*, que ofrecía protección a los estudios y estudiantes, el cual fue incorporado al derecho romano (*C.* 4, 13, 5, *post*) y que sin duda alguna tuvo que haber atraído la atención de Dante. En esta glosa (n. 4) Andrés de Isernia (*In usus feudorum*, fol. 318) escribió «QUILIBET autem EST REX SUI IPSIUS, dicit Augustinus super illud Psalmum "Terribili apud omnes Reges terrae" [Sal 75, 13]. Multum debent reges virtuose et in virtuosis actibus sequi Deum, maxime in humanitate, per quam Dei servatur imitatio [*C.* 5, 16, 27, 1]». No es cosa de llegar a conclusiones precipitadas; pero el pasaje es lo suficientemente importante como para mencionarlo. Sobre la historia del derecho de Barbarroja, véase W. Ullmann, «The Medieval Interpretation of Frederick I's Authentic "Habita"», *L'Europa e il Diritto Romano: Studi in memoria di Paolo Koschaker* (Milán, 1954), I, pp. 99-136.

EPÍLOGO

«Todos los preceptos que conciernen a los reyes están comprendidos, de hecho, en estas dos remembranzas: *Memento quod es homo* y *Memento quod es Deus,* o *vice Dei.*» De estos dos lemas, escribe Sir Francis Bacon en su ensayo *Del Imperio,* el primero pone freno al poder y el segundo a la voluntad de los príncipes, que aparecían, en otros aspectos, «como cuerpos celestiales que a veces causan el bien o el mal y que reciben mucha veneración, pero ningún descanso»[1].

La primera de las «remembranzas» de Bacon no debe confundirse con el famoso lema camaldulense *Memento mori,* que tenía, especialmente en relación con su símbolo artístico, la calavera, una atracción singular para el sentimiento religioso de la Baja Edad Media. *Memento quod es homo* no es un lema de origen monástico, sino que provenía de la Antigüedad clásica; y Sir Francis Bacon no podía desconocer su marco propiamente romano. Cuando, el día de su triunfo, el victorioso emperador romano era llevado en una carroza tirada por cuatro caballos blancos desde el Campo de Marte hasta el Capitolio –un dios viviente ataviado con la toga púrpura bordada de Júpiter Capitolino, el cetro de águila del dios en la mano, y la cara pintada de rojo con cinabrio–, el esclavo que le acompañaba en la carroza y que sostenía la corona dorada sobre su cabeza le susurraba: «Mira atrás. Recuerda que eres hombre»[2].

---

[1] Bacon, *Essays,* ed. Spedding (Boston, 1860), XII, p. 146. Sobre el rey que nunca descansa *(rex exsomnis),* véase *supra,* cap. IV, nn. 131, 146, 167. P. Palme cita el pasaje en *Triumph of Peace: A Study of the Whitehall Banqueting House* (Estocolmo, 1956), p. 173, obra sobre la cual el profesor Erwin Panofsky, amablemente, atrajo mi atención.

[2] Cfr. W. Ehlers, «Triumphus», *RE,* VIIA: 1, p. 507; Tertuliano, *Apologeticus,* XXXIII, 4. Que los emperadores romanos eran conscientes de su «naturaleza humana» lo demuestra, aparte naturalmente de Marco Aurelio, Tiberio; véase, sobre su carta dirigida a la comunidad de Gytheion, cerca de Esparta, E. Kornemann, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult* (Breslau, 1926).

Ésta era, al parecer, la escena a la que aludía el primer lema de Bacon. Su otra remembranza podía referirse al Salmo 81, 6, «Vosotros sois dioses», un versículo muy del gusto de los escritores políticos de la época del absolutismo y, ciertamente, de la de Jacobo I, que lo citaba e interpretaba con gran detalle[3]. La combinación dialéctica que Bacon hacía de estos dos temas es hábil, pero, en realidad, no resulta sorprendente. Otros autores expresaron en aquella época ideas similares[4], y la antítesis en sí implica sólo otra variedad de un tema al que Bacon recurría con frecuencia: el rey como ser mortal y, sin embargo, inmortal con relación a su dignidad y cuerpo político. En cualquier caso, la alusión de Bacon a la antigua costumbre romana de susurrar un *Memento* al general triunfante en el momento en que actuaba como *deus praesens* puede ser para nosotros una «remembranza» de que una última cuestión al menos ha de abordarse todavía, una cuestión que ya ha aparecido más de una vez en páginas anteriores: ¿ha tenido el concepto jurídico y término constitucional bajomedieval de los dos cuerpos del rey, de algún modo, antecedentes o paralelismos clásicos? ¿Existe algún parentesco clásico-pagano de esta metáfora? O, más sucinta y directamente, ¿tiene el concepto de los dos cuerpos del rey un origen pagano, o cristiano?

La respuesta es que hay, ciertamente, una serie de rasgos que sugieren que el concepto dicotómico de gobierno pudiera tener raíces en la Antigüedad clásica[5]. La doctrina de las capacidades –esto es, la llana distinción entre el hombre y su cargo (o cargos)– no iba, en verdad, más allá de la imaginación de los pensadores clásicos. No es necesario acudir a casos tan extremos como aquellos que se encuentran en las monarquías del antiguo Oriente Próximo[6]. Bastará con recordar a Alejandro Magno quien,

---

p. 7, línea 20. Quisiera expresar mi agradecimiento, por lo que figura aquí y en las páginas siguientes, al profesor Andreas Alföldi por su generosa colaboración en este breve epílogo.

[3] Véase el «Discurso de 1609» del rey Jacobo, ed. McIlwain, *The Political Works of James I* (Cambridge, Mass., 1918), pp. 307 ss.; consúltese también Kantorowicz, «Mysteries of State», p. 68, n. 9; y (sobre Bossuet) «Deus per naturam», p. 274, n. 72. Véase, asimismo, Ussher (más adelante, n. 15), p. 269, y *passim*, donde hace referencia al Salmo; De La Guesle (más adelante, n. 13), p. 42, también lo menciona, al igual que muchos otros autores.

[4] Cfr. Palme, *Triumph of Peace*, p. 174, donde cita a B. Jonson, *A Panegyrie on the Happie Entrance of James, our Soveraigne, to his First High Session of Parliament... 1603*, en *Poems*, ed. B. H. Newdigate (Oxford, 1936), pp. 275 ss., esp. p. 277:

> Le dice ella [Themis] lo primero que los Reyes
> Son la cosa más conspicua que hay sobre esta tierra:
> Que por el Cielo emplazados están en su trono
> Para gobernar a imagen del Cielo; y nunca más por sí solos,
> Pues hombres son, ahora y siempre.

[5] Está más allá del alcance de este libro, y de la competencia de su autor, el analizar con detalle los paralelismos clásicos. No obstante, mis breves notas pueden animar a otros a abordar el problema con mayor éxito.

[6] En Egipto, la representación del *Ka* conducía *ipso facto* a la duplicación; véase, por ejemplo, sobre Ramsés II inaugurando su propio santuario y alabando su propia imagen, A. D. Nock, «Σύνναος θεός», *Harvard Studies in Classical Philology* XLI (1930), p. 14, n. 1; consúltese también Kantorowicz, «Quinity», pp. 81 ss., nn. 48 ss. La costumbre egipcia observada esporádicamente de enterrar dos esta-

según Plutarco, distinguía entre un amigo de Alejandro (φιλαλέξανδρος) y un amigo del rey (φιλοβασιλεύς)[7]. También es posible que este comentario se inspirara, en último término, en Aristóteles, quien distinguía claramente, en *La Política,* entre los amigos del príncipe y los del principado[8]. Podemos, además, traer a colación lo que dijo Séneca sobre el piloto de una nave.

> *Duas personas habet gubernator* –Dos personas se combinan en el piloto–: una de ellas la comparte con los demás pasajeros, pues él también es un pasajero; la otra le es peculiar, puesto que él es el piloto. Una tormenta le perjudica como pasajero, pero no le perjudica como piloto[9].

En cualquier caso, aquí se explica el principio de la «geminación» en tales términos, y es muy posible que este pasaje también lo usara para extraer una conclusión de *similibus ad similia* alguno de los juristas medievales, todos los cuales gustaban de citar a Séneca para sus propios fines[10].

Una serie de ideas afines sobre la realeza fueron adelantadas, independientemente, por los llamados autores neopitagóricos «De la Realeza», cuyas obras nos las ha transmitido Estobeo de un modo fragmentario. En una parte que lleva el nombre de Ecfanto, el autor explica que el rey es, en su tabernáculo terreno (esto es, en la carne), como el resto de la humanidad; como rey, sin embargo, es la copia del «Supremo Artífice que, al modelar al rey, se tomó a sí mismo como arquetipo»[11]. Estobeo tuvo, después de ser

---

tuas de un funcionario muerto es muy intrigante: una, ataviada con peluca y taparrabo, en su calidad de funcionario real; y otra con la cabeza afeitada y larga vestimenta, representando al «hombre» que había sido el difunto; cfr. J. Capart, «Some Remarks on the Sheikh El-Beled», *Journal of Egyptian Archaeology* VI (1920), pp. 225-233; véase, además, A. Wiedemann, «Ägyptische Religion», *Archiv für Religionswissenschaft* XXI (1922), p. 457, que también señala la práctica ocasional del doble enterramiento en el caso de los reyes egipcios. En cuanto a los romanos, en varias ocasiones se admitió el *funus duplex;* así fue, desde luego, en el caso de Pertinax y Septimio Severo, aunque la costumbre no era tan común como Bickermann, «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft* XXIX (1929), pp. 1-34, ingeniosamente pretende demostrar; cfr. E. Hohl, «Die angebliche "Doppelbestattung" des Antoninus Pius», *Klio* XXXI, (1938), pp. 169-185. Sobre la duplicación de los sellos aqueménides (rey y ahuramazda), véase, por ejemplo, H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo, 1953), p. 93, fig. 65b.

[7] Plutarco, *Alejandro,* c. 47.

[8] Aristóteles, *La Política,* III, 16, 13, 1287b; cfr. W. L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, pp. 301 ss. Véase *supra,* cap. VII, n. 180.

[9] Séneca, *Epistolae,* LXXXV, 35. La distinción entre el hombre y su profesión (en el ejercicio de la cual el hombre desempeña un determinado papel) fue cuidadosamente elaborada por el médico Escribonio Largo (siglo I d.C.); cfr. Ludwig Edelstein, «The Professional Ethics of the Greek Physician», *Bulletin of the History of Medicine* XXX (1956), pp. 412 ss.

[10] El pasaje fue citado, de hecho, en 1625 por Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis,* II, c. IV, § 12 (Ámsterdam, 1720), p. 234; cfr. Vassalli, «Fisco», p. 205; véase *supra,* cap. V, n. 230.

[11] Goodenough, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Classical Studies* I (1928), p. 76; Delatte, *Traités de la Royauté,* p. 26, nn. 2 ss. y p. 47; véanse también las pp. 177 ss. de la misma obra, para un extracto similar de Euriso. Existe otro fragmento de texto, erróneamente atribuido a Filón, que proviene de Agapeto, el cual, a su vez, se basaba en los tratados

editado y traducido al latín en la primera mitad del siglo XVI, bastante influencia sobre los teóricos políticos del absolutismo[12]. A fines de siglo, Jacques de La Guesle, *Procureur général* de la Corona, incluía en sus solemnes discursos ante el Parlement francés largos pasajes de Ecfanto, entre ellos el que acabamos de citar aquí[13]. Éste fue también utilizado, aunque a modo de cita de Agapito[14], por el arzobispo James Ussher en un tratado titulado *Del poder que Dios comunica al príncipe*, que originariamente había querido dedicar a Carlos I[15]. En otro tratado pitagórico, también transmitido por Estobeo y citado por los absolutistas, Diotógenes, su autor, declaraba que el rey «que tiene un gobierno absoluto y que es la ley animada se ha metamorfoseado en una deidad entre los hombres»[16]. La metamorfosis del rey tampoco era un tema desconocido para el pensamiento político medieval, aunque esta doctrina no se inspiraba en los teóricos pitagóricos, sino en el Antiguo Testamento. Sin embargo, uno podía casi creer que estaba escuchando a Diotógenes –o a Esténidas de Locri[17], otro autor de la misma escuela– en las palabras del Anónimo Normando que dicen:

---

neopitagóricos; cfr. Ševčenko (véase más adelante, n. 14), pp. 145 ss., quien ha hecho que se desvanezca el mito de la autoría filónica.

[12] La *editio princeps* de Estobeo fue publicada en Venecia en 1535, y la primera traducción latina, de C. Gesner, publicada en Zúrich en 1543; cfr. Delatte, *op. cit.*, pp. 7 y 21.

[13] Jacques de La Guesle, *Les Remonstrances* (París, 1611), p. 42 (Amonestación del 21 de julio de 1588): «La Iustice est la fin de la loy, la loy l'oeuvre du roy, le Roy l'ouvrage et le chef-d'ouvre du grand Dieu (cfr. Plutarco, *Ad principem ineruditum*, c. 3, 780E). Et combien qu'il ne soit point dissemblable en aparence des autres hommes, comme estant faict et crée de mesme matiere, si est-ce qu'il est fait et fabriqué de ce tres-grand et tres-parfaict artisan, lequel en soy, et sur soy en a pris le modelle». Unas líneas más abajo menciona a *un certain Pythagoricien*. Su discurso de 1595 comienza, de hecho, con las palabras de Ecfanto; cfr. el pasaje citado por Church, *Constitutional Thought*, p. 266, n. 54.

[14] Agapeto Diácono, *Capita admonitoria*, c. 21, *PGr.* LXXXVI: 1, 1171A. Este capítulo, aunque parafraseado, procede de Ecfanto; Agapeto también revela (involuntariamente) en otros pasajes la influencia de los filósofos políticos pitagóricos. A partir del siglo XII, Agapeto (y Ecfanto, a través de él) también ejerció alguna influencia sobre la teoría política rusa, como lo ha demostrado convincentemente I. Ševčenko, «A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology», *Harvard Slavic Studies* II (1954), pp. 141-179. La primera traducción latina de Agapeto parece ser la del año 1509 (*PGr.* LXXXVI: 1, 1155 ss.); una traducción del giego al francés fue publicada por Jean Picot en 1563; y el rey Luis XIII aportó una traducción del latín al francés (1613). Dos traducciones al inglés fueron publicadas en el siglo XVI, la primera de Thomas Paynell (h. 1530); la segunda de James Whit (Londres, 1564), que dedicó su trabajo a María Estuardo (pude hacerme con microfilmes de ambos tratados en la Firestone Library, de Princeton).

[15] Véase J. Ussher, *The Whole Works* (Dublín, 1864), XI, p. 281. Le estoy agradecido a la señora Margaret Bentley Ševčenko por haber llamado mi atención sobre las numerosas citas de Ussher de los tratados neopitagóricos.

[16] Goodenough, «Hellenistic Kingship», p. 68; Delatte, *Traités de la Royauté*, p. 39, 10 ss.; también la p. 53. La noción de que el rey, en su gobierno, no tiene por qué rendir cuentas a nadie (ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον; Delatte, pp. 140 y 248) debe haber sido la leña que alimentara la llama de los absolutistas. El nombre de Diotógenes se menciona repetidas veces en el tratado de Ussher, pp. 266, 280 ss., 285.

[17] Sobre el argumento de Esténidas, de que «Dios es el primer rey gobernante *por naturaleza*, y el rey sólo *por gracia* y *por imitación* de Dios» (Delatte, pp. 45 ss.; cfr. pp. 56 y 274 ss.), véanse mis comentarios en «Deus per naturam», pp. 268 ss.

> Debemos, por tanto, reconocer [en el rey] una persona geminada, una proveniente de la naturaleza y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás[18].

Es evidente que el Anónimo Normando alegaría que su rey se metamorfoseaba por el poder de la Gracia, que se «introducía» en él en el momento de su consagración, mientras que los pitagóricos alegaban que la metamorfosis era el resultado de la *mímesis* del rey, de su imitación de la esencia divina. Sin embargo, la gracia y la *mímesis* no se excluyen mutuamente, puesto que la gracia (al menos en este sentido) es el poder que permite al hombre ser, o actuar, como la «imagen de Dios»[19].

El viejo problema de la duplicidad real se hace más complejo y comprometido en el momento en que tomamos en cuenta ciertos aspectos culturales y tendemos a «equiparar», de una u otra manera, el cuerpo político del rey con la divinidad de los reyes helénicos y emperadores romanos. ¿Podría decirse que, en la Antigüedad, el supercuerpo inmortal del gobernante coincidía con su naturaleza supuestamente divina? Evidentemente, la duplicación de las naturalezas humana y divina en un hombre no era una idea ajena al pensamiento clásico: Heródoto alababa a aquellas ciudades griegas que dedicaban dos cultos a Heracles, «ofreciéndole sacrificios a uno de los Heracles como si fuera inmortal y llamándole el Olímpico, pero trayéndole ofrendas al otro como a un héroe muerto»[20]. Heracles era, desde luego, una figura mítica; aunque sus equivalentes históricos no son escasos. Por ejemplo, ¿qué significaba el que Filipo II de Macedonia tomara asiento en el teatro de Aigai, mientras se traían al teatro las imágenes de los Doce Dioses en solemne procesión, junto con una decimotercera que era la del mismo Filipo?[21]. ¿Sucedía en este caso que el rey, en su cuerpo natural, se sentaba en su tribuna real (en la cual, dicho sea de paso, su cuerpo natural fue asesinado), mientras que su cuerpo político, o su equivalente, se exhibía sobre los divanes preparados para las deidades? En la Roma imperial podían darse fácilmente situaciones extrañas. Dioses que ofrecían ellos mismos sacrificios no eran en absoluto desconocidos en la Antigüedad[22]; pero resulta más sorprendente encontrar emperadores romanos en actitud similar. Ya en el siglo VII a.C. se dedicaban altares en Roma al *genius de* Augusto, y se instituyó un ilustre colegio

---

[18] Véase *supra*, cap. III, n. 8.

[19] Kantorowicz, «Deus per naturam», pp. 274 ss.

[20] Heródoto, II, p. 44.

[21] Diodoro, XVI, p. 92, 5.

[22] Cfr. E. Simon, *Opfernde Göner* (Berlín, 1953), que ha tratado de modo eficaz el material procedente de pinturas en vasijas. Consúltese también S. Eitrem, «Zur Apotheose», *Symbolae Osloenses* XV-XVI (1936). p. 137. para diversos ejemplos de «egolatría» («*kultische Ungereimtheiten*»).

de sacerdotes para atender a las funciones del culto en el *ara numinis Augusti*[23]. Por ello, en su calidad de *Pontifex Maximus,* el emperador podía ofrecer sacrificios y también recibirlos, podía ser a la vez oferente y receptor de ofrendas[24]. Según Suetonio, Calígula llegó a dedicar un templo con sacerdotes a su propio *numen,* y a situar dentro del atrio su estatua de oro, que todos los días era vestida con las mismas ropas que llevaba el propio emperador ese mismo día[25]: ciertamente, una forma perfecta de duplicación, aunque algo sorprendente. Lo que todo ello implicaba era una «objetivación» de la *persona publica* del gobernante. Lo mismo puede decirse de la obligación de prestar juramento en los tribunales por parte de τύχη, el *genius* del emperador (una costumbre que se observó desde los tiempos de Domiciano hasta bien pasada la época de Justiniano); y, consecuentemente, podía ocurrir, y de hecho ocurrió, que un súbdito tuviese que jurar en nombre del *E*mperador lealtad al *e*mperador[26].

Aunque no cabe duda de que estos rasgos se encuentran vagamente relacionados con la posterior objetivación del cuerpo político inmortal del rey, las divergencias son, al menos, tan grandes como las coincidencias. Después de todo, el *genius* o *numen* del emperador, aun siendo objeto de adoración pública, no estaba separado del individuo, sino que era más bien un elemento inmanente del ser humano individual. Por tanto, sería difícil mantener que el emperador se transformara en el *instrumentum numinis* o *genii* en el sentido en el que el príncipe bajomedieval se convertía en el *instrumentum Dignitatis* y en la encarnación de su cargo inmortal. Y, sin embargo, tanto la «encarnación» como la «instrumentalidad» entraban dentro del espectro de los cultos antiguos al gobernante.

En vez de adorar al *numen* o *genius* de un emperador individual, el gobernante se podía identificar con una deidad ya existente y reconocida, a la que representaba como un *novus Hercules,* un *novus Sol.* Es cierto que a Calígula se le ridiculizó por consagrarse a sí mismo a su propio servicio

---

23 Véase D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (París, 1939), caps. I, II y VII; G. Niebling, «Laribus Augustis Magistri Primi», *Historia* V (1956), pp. 303-331.

24 La versión cristiana de esta duplicación, o interacción de las naturalezas divina y humana, encuentra su máxima expresión en el Himno Querúbico, cantado en las Iglesias orientales en la Gran Entrada: «Tú eres quien ofrece y es ofrecido; y quien acepta y es repartido». Cfr. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), I, p. 318, 34; p. 378, 5; p. 431, 6. Véase *supra,* cap. III, n. 43, y también mis comentarios en «Quinity», pp. 83 ss., acerca de la controversia resultante, así como de las representaciones gráficas de esta duplicación.

25 Suetonio, *Calígula,* p. 22, 3: «Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitissimas hostias instituit. In templo simulacrum stabat aureum iconicum amiciebaturque cotidie veste, quali ipse uteretur».

26 Véase E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, XVII y XXIV [Múnich, 1933 y 1935]), I, pp. 11 ss., y II, pp. 5 ss., sobre las fórmulas que muestran que τύχη se invocaba aún bajo el reinado de Heraclio I; cfr. I, 23 ss., y II, 16 ss. En cuanto al juramento del *E*mperador al *e*mperador, véase Eitrem, «Zur Apotheose» (*supra,* n. 22), p. 137.

como Júpiter Latiaris: αὐτὸς ἑαυτῷ ἱερᾶτο, como lo expresó Dion Casio[27]. Galieno llevó su identificación con la diosa Ceres hasta el punto de acuñar monedas en las que no sólo aparecía su rostro de barba hirsuta con el distintivo de la diosa, la corona de espigas, sino que también le rodeaba la leyenda GALLIENAE AUGUSTAE[28]. Otros rasgos han de considerarse con mayor seriedad. Cuando en el siglo III Diocleciano estableció la Tetrarquía, y con ella las dinastías «joviana» y «herculiana», la multiplicidad de *genii* era difícil de desenmarañar porque «el *Genius* de cada emperador, en sí divino y objeto de adoración, se declaraba como el verdadero *Genius* de Júpiter y Hércules»[29]. También pertenecía al mismo conjunto de ideas el que un dios fuera reconocido como el *comes Augusti*, el perpetuo acompañante de un emperador[30], con lo cual el *genius Augusti* y el dios se hacían casi indistinguibles, como lo prueba un buen número de monedas. Póstumo acuñó una moneda en la cual, a través de bustos emparejados, combinaba los perfiles del emperador y de Hércules: un Hércules, a saber, a cuyas facciones se asemejaban tanto a las de su doble humano-imperial que la imagen no podía por menos que sugerir una «geminación» o algún tipo de identidad entre el dios y el gobernante (fig. 32 a)[31]. Lo mismo puede decirse de los bustos emparejados de Probo y SOL COMES PROBI AUGUSTI, el acompañante invicto del emperador, esto es, el dios Sol, cuya cabeza coronada de enhiestos rayos aparece como un espejismo detrás de la cabeza con yelmo de Probo (fig. 32 b)[32]. Debe señalarse, sin embargo, que no eran las facciones del emperador las que se idealizaban para armonizarlas con las de su divino acompañante, sino que eran las facciones del dios las que se modelaban para que aparecieran como una semejanza, o supercara, del emperador individual. Esta afirmación se deduce, sorprendente-

---

[27] Dion Casio, LIX, p. 28, 5. Sobre este culto *novus*, véase A. D. Nock, «Notes on Ruler-Cult», *Journal of Hellenic Studies* XLVIII (1948), pp. 30 ss.; y, para la Edad Media, mis comentarios en *Laudes regiae*, p. 57, n. 148; p. 69, n. 15; p. 74, n. 31.

[28] A. Alföldi, «Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser», *Zeitschrift für Numismatik* XXXVIII (1928), pp. 174 ss., esp. 188 ss. (véase *supra*, cap. III, n. 92); cfr. 193 ss., sobre el hibridismo de los andróginos *(zweigeschlechtliches Zwitterwesen)* que expresa la incripción. En cuanto a los juristas, en relación con los hermafroditas, véase *supra*, cap. I, n. 8.

[29] H. Mattingly, en *Cambridge Ancient History* (Cambridge, 1939), XII, p. 330. Cfr. C. H. V. Sutherland, «Flexibility in the "Reformed" Coinage of Diocletian», *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly* (Oxford, 1956), pp. 174-189.

[30] A. D. Nock, «The Emperor's Divine *Comes*», *Journal of Roman Studies* XXXVII (1947), pp. 102-116.

[31] H. Mattingly y E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage* (Londres, 1923-1933), V: 2, lám. XIII, fig. 11, también figs. 9-10; para monedas de un tipo ligeramente distinto, donde la similitud es menos evidente, véase Alföldi, *op. cit.*, lám. VII, fig. 10, que pone especial énfasis (p. 192) en «dass ein Doppelwesen gemeint ist»; consúltese también J. M. C. Toynbee, *Roman Medallions* (Nueva York, 1944), lám. XLVI, fig. 8. Sobre la trayectoria religiosa general de las «cabezas emparejadas», véase H. Usener, «Zwillingsbildung», *Kleine Schriften* (Leipzig y Berlín, 1913), pp. 334 ss., esp. 355 ss., aunque, desafortunadamente, el autor no trata el tema de las monedas imperiales.

[32] Toynbee, *op. cit.*, lám. II, fig. 7.

mente, de las acuñaciones de Constantino el Grande, en las que el mismo SOL INVICTUS COMES ha cambiado de tal modo sus facciones que el dios aparece ahora como si hubiese sido «creado a imagen de Constantino» (figs. 32 d-f)[33]. Se reconoce una geminación que apunta la sugerencia de una cierta clase de ser doble: una duplicación humano-divina que representa a Constantino y al *Sol invictus* como magnitudes intercambiables y que muestra el cuerpo humano del gobernante como cuerpo mortal junto con su supercuerpo concomitante, que, siendo un dios, es inmortal y divino[34]. *Deus imago regis:* se siente uno tentado a pensar, tergiversándolo, en la máxima cristiana de *rex imago dei*, un concepto que también es responsable de la existencia en el arte cristiano de cierta similitud facial ocasional entre la deidad y el gobernante, entre Cristo y su vicario en la tierra[35].

Además, cuando recordamos otras inscripciones romanas, parece también que nos acercamos al problema de la instrumentalidad. Desde la última época de la República, el *Genius populi Romani* se representaba en las monedas: a semejanza de Hércules, con cetro y cornucopia, los pies sobre el globo del mundo o sobre el escabel de la divinidad; o, a veces, su cabeza sola, «acompañada del cetro, la corona gramínea real y el globo»[36]. En el siglo III, encontramos monedas en las que el propio emperador era aclamado como el GENIUS POPULI ROMANI, encarnación o personificación del poder eternamente productivo del pueblo romano[37]. Por ello, también al emperador puede concebírsele de seguro como un «instrumento» de algo que no le era idéntico y que no era un elemento inmanente de su propia persona: ciertamente, el *instrumentum Genii populi Romani* y el exponente de un gobierno inmortal «que nunca muere». O, cuando, en el siglo III, se dedicaban una y otra vez inscripciones, *numini maiestatique*, al *numen* divino del emperador y a su *maiestas* terrena, podemos recordar que finalmente era la *Maiestas populi Romani* lo que él encarnaba[38]. Tampoco deberíamos olvi-

---

[33] Cfr. Toynbee, *op. cit.*, lám. XVII, fig. 11; J. Maurice, *Numismatique Constantinienne (París, 1908-1912)*, *II*, *pp.* 238 *ss.*; E. Babelon, «*Un nouveau médaillon en or* de Constantin le Grand», *Mélanges Boissier* (París, 1903), pp. 49 ss.; véase también Maurice, *op. cit.*, p. 236, lám. VII, fig. 14. Consúltese también, sobre las monedas constantinianas, Alföldi, «The Helmet of Constantine with the Christian Monogram», *Journal of Roman Studies* XXII (1932), lám. II, figs. 15-16. Cfr. Kantorowicz, «Quinity», figs. 27-29, y p. 82.

[34] Menos sugerentes son ciertas imágenes de algunas monedas de Caro donde dios y emperador aparecen frente a frente; sin embargo, el título imperial de *deus et dominus*, habitual en aquella época (cfr. Alföldi, «Insignien», pp. 92 ss.), rodea las dos cabezas como inscripción y, de hecho, cuenta una historia similar a la de las inscripciones *numini maiestatique* del mismo periodo (véase más adelante, n. 38). Sobre la moneda de Caro, véase Mattingly y Sydenham, *op. cit.*, V: 2, lám. VI, fig. 13.

[35] Véase *supra*, cap. III, n. 50.

[36] Cfr. Alföldi, «The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic», *Essays... Mattingly* (véase *supra*, n. 29), p. 87, pp. 93 ss.

[37] Alföldi, «Zeremoniell», p. 91, y fig. 3 (Galieno); véase también *Zeitschrift für Numismatik* XXXVIII, lám. VII, fig. 1, y p. 192.

[38] El que la *maiestas* del propio pueblo romano fuera una continuación de la antigua *maiestas* del poder real es otra cuestión. La fórmula de dedicatoria aparece con suma frecuencia duran-

dar que una formulación como la de Séneca: «El príncipe es el alma de la *res publica,* y la *res publica* es el cuerpo del príncipe», implica, filosóficamente, una idea muy similar y no menos «antigua» que la de san Cipriano: «La Iglesia está en el obispo; y el obispo, en la Iglesia»[39].

Para resumir, no se puede negar que figuras aisladas se hacen reconocibles en la filosofía política clásica y en la teología política que sugerirían que lo medular de la idea de los dos cuerpos del rey ya se había anticipado en la Antigüedad pagana. Es más, parece bastante verosímil que algunos de esos axiomas antiguos colmaron vigencia en el Alto Renacimiento, cuando, aparte de las fuentes literarias, estuvo nuevamente disponible el material arqueológico y numismático. No cabe ninguna duda de que el modelo clásico sirvió a veces de *justificación* para ciertos fenómenos (así, por ejemplo, el uso de efigies en los funerales reales) que se habían originado y desarrollado desde condiciones y estratos del todo diferentes[40]. Sin embargo, sigue siendo asaz dudoso el que incluso un compendio de todos los rasgos clásicos de las duplicaciones pudiera desembocar en una teoría compacta comparable a la de los juristas bajomedievales. Porque pese a todos los paralelismos, semejanzas y «antecedentes» de la época clásica, habría, no obstante, un detalle que excluiría el origen pagano de la fórmula Tudor desde un principio: esto es, el concepto de que el rey tiene dos *cuerpos.* Nada parece haber en el pensamiento pagano que justifique tal aserción y es, por tanto, mendaz el eslabón que lleva a los estudiosos modernos a denominar a veces al emperador romano «corporación unipersonal»[41]. Es cierto, por supuesto, que en la filosofía griega el cosmos, la ciudad o el individuo podían cada uno ser interpretados como un cuerpo (σῶμα), y también es cierto que la definición de la Iglesia dada por san Pablo, como *corpus Christi*, es reflejo de tal filosofía[42]. Por otra parte, sin embargo, este incisivo concepto paulino a la larga otorgó a las tardías «corporaciones» antiguas un ímpetu filosófico-teológico del que a todas luces carecían estos cuerpos antes de Constantino el Grande, respecto a la Iglesia como un *corpus,* y, de esta manera, introdujo dicha noción filosó-

---

te el siglo III; véase, por ejemplo, H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* (Berlín, 1916), III: 2, p. 779, *Index*, s. v. «N N M QE». Sobre un ejemplo, véase Dessau, núm. 499 (vol. I, p. 120): «Imperatori Caesari M. Antonio Gordiano, etc. Numisius Quintianus v(ir) p(erfectissimus) ab epistulis Latinis, *devotus numini maiestatique eius*». Según me informó gentilmente el profesor Alföldi, la propia fórmula, debido a su frecuencia, aún no ha sido objeto de estudio específico alguno.

39 Séneca, *De clementia,* I, 5, 1; véase *supra,* cap. V, n. 65, y VII, nn. 405 y 408.

40 Véase *supra,* cap. VII, nn. 372 ss.

41 Cfr. F. Schultz, *Classical Roman Law* (Oxford, 1951), pp. 90 ss.: «Siguiendo el concepto inglés de "corporación unipersonal", podemos decir, sencillamente, que el *princeps* es una corporación unipersonal». Cfr. p. 89, sobre la afirmación «El pueblo romano es una corporación».

42 Sobre el problema en toda su magnitud, véase A. Ehrhardt, «Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht», *ZfRG.*, rom. Abt., LXX (1953), pp. 299-347, y LXXI (1954), pp. 25-40.

fica y teológica en el lenguaje jurídico[43]. Por lo demás, la influencia de la doctrina del *corpus Christi* en la interpretación de las *universitates* legales y, asimismo, en las teorías medievales acerca de las corporaciones es un dato que se ha de tener en cuenta[44].

Sería posible objetar que el concepto general del Anónimo Normando todavía flotaba en la estela de la deificación del gobernante antiguo. Con todo, la doctrina de los juristas Tudor reposa manifiestamente en el lenguaje paulino y en su posterior desarrollo: el paso del *corpus Christi* paulino al *corpus ecclesiae mysticum* medieval, de ahí al *corpus reipublicae mysticum,* que se equiparó con el *corpus morale et politicum* de la república, hasta que finalmente (aun cuando oscurecido por la noción de *dignitas*) emerge el lema según el cual cada abad era un «cuerpo místico» o un «cuerpo político» y que, por consiguiente, el rey también era, o tenía, un cuerpo político que «nunca moría». Por tanto, pese a ciertas semejanzas con conceptos paganos sueltos, la doctrina de los DOS CUERPOS DEL REY es una rama del pensamiento teológico cristiano y, en consecuencia, debe ser tenida como un hito de la teología política cristiana.

---

[43] Ehrhardt, *op. cit.*, LXXI, pp. 37-40; véase también Roberti (véase la nota siguiente), pp. 79 ss.

[44] Cfr. M. Roberti, «Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica», *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milán, 1939), IV, pp. 37-82; Tierney, *Conciliar Theory*, pp. 131 ss.; consúltese, además, Gierke, *Gen. R.*, III, pp. 108 ss., 111 ss.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

ACCURSIO, *Glossa ordinaria* al Derecho romano *(Corpus iuris civilis* [Venecia, 1584]).

AGUSTÍN TRIUNFO DE ANCONA, *De summa potestate ecclesiastica* (Augsburgo, Johannes Schüssler, 1483).

ALBERICO DE ROSATE, *In Codicem Commentaria* (Venecia, 1585).

—, *In Digestum vetus (Infortiatum, Digestum novum) Commentaria* (Venecia, 1585).

—, *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Venecia, 1601).

ANDRÉS DE BARULO, *Commentaria super tribus libris Codicis* (Venecia, 1601).

ANDRÉS DE ISERNIA, *Commentaria in Usus Feudorum* (Nápoles, 1571).

—, *Peregrina Lectura super Constitutionibus et Glossis Regni Siciliae,* en *Liber augustalis,* ed. Cervone.

ANDRIEU, M., *Le Pontifical Romain an moyen-âge* (Studi e Testi, 86-88, 99 [Ciudad del Vaticano, 1938-1941]).

ÁNGEL DE UBALDIS, *In Codicem Commentaria* (Venecia, 1579).

—, *In Digestum vetus (Infortiatum, Digestum novum) Commentaria* (Venecia, 1580).

—, *In Authenticorum volumen Commentaria* (Venecia, 1580).

ARBUSOW, L., *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951).

ARISTÓTELES, versión latina, véase TOMÁS DE AQUINO.

AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque Thomiste, XXX [París, 1955]).

AZO, *Summa [Codicis, Institutionum, Novellarum]* (Lyon, 1530).

—, véase MAITLAND.

BACON, F., *The Works of Sir Francis Bacon,* J. Spedding y D. D. Heath (eds.), 7 vols. (Londres, 1839-1870); también Spedding, R. E. Ellis y Heath (eds.), 15 vols. (Boston, 1861).

BAETHGEN, F., «Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat», *ZfRG*, kan. Abt., X (1920).
BALDO DE UBALDIS, *Consilia* (Venecia, 1575).
—, *In Decretalium volumen Commentaria* (Venecia, 1580).
—, *In Digestum vetus, Infortiatum, Digestum novum, Libros Codicis Commentaria* (Venecia, 1586).
—, *Liber de Pace Constantiae*, en *Corpus Iuris Civilis*, vol. IV, 159-190 (basándose en los *Libri Feudorum*).
BARBI, M., «Nuovi problemi della critica dantesca; VI. L'ideale politico-religioso di Dante», y «VIII. Imperio e Chiesa», *Studi danteschi* XXIII (1938), XXVII (1942).
BARTOLO DE SAXOFERRATO, *Consilia, Quaestiones et Tractatus* (Lyon, 1547).
—, *Commentaria in Digestum vetas, Infortiatum, Digestum novum, Codicem* (Venecia, 1567).
—, *Super Authenticis et Institutionibus* (Venecia, 1567).
BEDA EL VENERABLE, *Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*, ed. M. L. W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939).
BEEMELMANS, F., *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1 [Münster, 1914]).
BEISSEL, S., *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aquisgrán, 1886).
—, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, 92-93 [Friburgo, 1906]).
BENKARD, E., *Das ewige Antlitz* (Berlín, 1927); traducción inglesa de M. Green, *Undying Faces* (Nueva York, 1929).
BERGES, W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (*MGH, Schriften*, II [Leipzig, 1938]).
BERNARDO (DE BOTONE) DE PARMA, *Glossa ordinaria* a *Decretales Gregorii Papae IX* (véase *Corpus iuris canonici* [Turín, 1588], vol. II).
Bibliotheca juridica medii aevi, ed. A. Gaudenzi, 3 vols. (Bolonia, 1888-1901).
BLACKSTONE, Sir William, *Commentaries on the Laws of England* (Londres, 1765).
BLOCH, M., *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo, 1924).
BODIN, J., *Les six livres de la république* (París, 1583).
BÖHMER, H., *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert* (Leipzig, 1899).
BÖHMER, J. F., *Acta imperii selecta*, 2 vols. (Innsbruck, 1870).
BONCOMPAGNO, Magister, *Rhetorica novissima*, ed. A. Gaudenzi, en *Bibl. jurid. med. aevi* II (Bolonia, 1892).
BOSSUET, J.-B., *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille y París, 1892).
BRACTON, Enrique de, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. G. E. Woodbine, 4 vols. (New Haven, 1915-1942).
BUDÉ, G., *Annotationes in XXIII Pandectarum libros* (Lyon, 1551).

Burdach, K., *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, Vom Mittelalter zur Reformation* II, 1 (Berlín, 1913-1928).

Calasso, F., *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milán, 1951).

Capasso, B., «Sulla storia esterna delle costituzioni di Federico II», *Atti della Accademia Pontiana* IX (1871).

Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J., *A History of Mediaeval Political Theory,* 6 vols. (Edimburgo y Londres, 1903-1936).

Cases before the King's Council, 1243-1482, ed. I. S. Leadam y J. F. Baldwin (Selden Society, XXXV [Cambridge, 1918]).

Cervone, A., véase *Liber augustalis.*

Chiappelli, L., «Dante in rapporto alle fonti del diritto», *Archivio storico Italiano,* Ser. V, vol. XLI (1908).

Choppin, R., *De Domanio Franciae* (París, 1605).

Chrimes, S. B., *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936).

Church, W. F., *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies XLVII [Cambridge, 1941]).

Cino de Pistoia, *Commentarium in Codicem et Digestum vetus* (Fráncfort, 1578).

Coester, H., *Der Könisgskult in Frankreich um* 1300 *im Spiegel der Dominikanerpredigten* (Staatsexamens-Thesis, texto mecanografiado, Fráncfort, 1935-1936).

Coke, Sir Edward, *The Institutes of the Laws of England* (Londres, ediciones de 1681 y 1809).

—, *Reports,* ed. G. Wilson, 7 vols. (Dublín, 1792-1793).

Coquille, G., *Les oeuvres,* 2 vols. (París, 1666).

Coroner's Roll, Select Cases from the, ed. Ch. Gross (Selden Society, IX [Londres,1896]).

Corpus iuris canonici, 3 vols. (Turín, 1588), que contiene las *Glossae ordinariae* al *Decretum Gratiani* (vol. I), *Decretales Gregorii IX, Liber Extra* (vol. II), *Liber Sextus* y las últimas Decretales (vol. III).

—, ed. E. Friedberg, 2 vols. (Leipzig, 1879-1881).

Corpus iuris civilis, 5 vols. (Venecia, 1584), que contiene la *Glossa ordinaria* de Accursio al *Digesto* (vols. I-III), *Codex* (vols. IV y V), *Institutiones* y *Novelas;* también los *Libri Feudorum* y otro material (vol. IV).

Crompton, R., *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londres, 1594).

Cujas, J., *Opera,* 12 vols. (Prato, 1836-1843).

Dante Alighieri, *Le opere,* ed. E. Moore y P. Toynbee (4.ª ed., Oxford, 1924).

—, *De Monarchia,* ed. Gustavo Vinay (Florencia, 1950).

Davies, J. C., *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918).

Davis, G., «The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The *Patrimonio real*», *Speculum* XII (1937).

De la Guesle, véase Guesle.

De la Roche Flavin, B., *Treize livres des Parlements de France* (Ginebra, 1621).
Delatte, L., *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII (Lieja, 1942]).
Deusdedit, *Collectio canonum*, ed. V. Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905).
Diehl, C., *Manuel d'art byzantin*, 2 vols. (París, ^{2}1925).
Dölger, F. J., *Sol Salutis* (Münster, ^{2}1925).
—, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918).
Dubois, P., *De recuperatione Terrae Sanctae*, ed. Ch.-V. Langlois (Collection des textes, IX [París, 1891]).
—, *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abbreviacionis guerrarum ac litium regni Francorum*, ed. H. Kämpf (Leipzig y Berlín, 1936).
Dupré-Theseider, E., *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milán, 1942).
Dupuy, P., *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel, Roy de France* (París, 1655).
Durante, G., *Rationale divinorum officiorum* (Lyon, 1565).
—, *Speculum iuris*, 4 vols. (Venecia, 1602).
Du Tillet, J., *Recueil des Roys de France* (París, 1618).
Egenter, R., «Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz († 1319)», *Scholastik* IX (1934).
Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz (Weimar, 1929).
Ehrhardt, A., «Das *Corpus Christi* und die Korporationem im spätrömischen Recht», *ZfRG*, rom. Abt., LXX (1953), LXXI (1954).
Ehrlich, L., *Proceedings against the Crown, 1216-1377* (Oxford, 1921).
Eichmann, E., «Königs- und Bischofsweihe», *Sitz. Ber. bayer. Akad.*, phil.-hist. Klasse (Múnich, 1928), núm. 6.
—, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, 2 vols. (Wurzburgo, 1942).
Eitrem, S., «Zur Apotheose», *Symbolae Osloenses* XV-XVI (1936).
Enrique de Gante, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo* (París, 1518).
D'Entrèves, A. Passerin, «La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna», *R. Università di Torino: Memorie dell'Istituto Giuridico*, Ser. II, núm. IV (1929).
—, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).
Ercole, F., *Il pensiero politico de* Dante (Milán, 1927-1928).
Erdmann, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1935).
—, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlín, 1951).

ESMEIN, A., «La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français», en *Essays in Legal History,* ed. P. Vinogradoff (Oxford, 1913).
ETTLINGER, L., «The Duke of Wellington's Funeral Car», *Warburg Journal* III (1939-1940).
FEDERICO II, véase *Liber augustalis.*
FELIPE DE LEYDEN, *De cura reipublicae,* ed. R. Fruin y P. C. Molhuysen (La Haya, 1915).
FIGGIS, J. N., *The Divine Right of Kings* (Cambridge, ²1934).
FINKE, H., *Acta Aragonensia,* 3 vols. (Berlín y Leipzig, 1908-1922).
FITTING, H., *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* (La Haya, 1876).
—, *Quaestiones de iuris subtilitatibus des Irnerius* (Berlín, 1894).
FITZPATRICK, M. C., *Lactantii De Ave Phoenice* (tesis de la Universidad de Pennsylvania [Filadelfia, 1933]).
Fleta, ed. J. Selden (Londres, ²1685).
FOLZ, R., *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique mediéval* (París, 1950).
FORTESCUE, Sir John, *The Governance of England,* ed. Charles Plummer (Oxford, 1885).
—, *De laudibus legum Angliae,* ed. S. B. Chrimes (Cambridge, 1942).
FRIEDBERG, E., véase *Corpus iuris canonici.*
GEOFFREY DE MONMOUTH, *Historia Regum Britanniae,* ed. J. Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, núm. 57 [Cambridge, 1951]).
GERSON, J., *Opera Omnia,* ed. E. du Pin, 5 vols. (Amberes, 1706).
GIERKE, Otto von, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht,* 4 vols. (Berlín, 1868-1913).
—, *Johannes Althusius* (Breslau, ³1913).
—, *Political Theories of the Middle Age,* traducción de F. W. Maitland (Cambridge, 1927).
GILBERT, F., «Sir John Fortescue's *Dominium regale et politicum*», *Mediaevalia et Humanistica* II (1943).
GILBERT DE TOURNAI, *Eruditio regum et principum,* ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX [Lovaina, 1914]).
GILSON, É., *Dante et la philosophie* (París, 1939), traducción inglesa de D. Moore, *Dante the Philosopher* (Nueva York, 1949).
—, *Jean Duns Scotus* (Études de philosophie médiévale XLII [París, 1952]).
GLANVILL, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae,* ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1932).
Glossa ordinaria, véase *Corpus iuris canonici* (Turín, 1588), *Corpus iuris civilis* (Venecia, 1584), y Accursio, Bernardo de Parma, Johannes Andreae, Juan el Teutónico.

GODEFROY, Th., *Le céremonial de France* (París, 1619).
GOLDAST, M., *Monarchia S. Romani Imperii*, 3 vols. (Hanau y Fráncfort, 1611-1613).
GOLDSCHMIDT, A., *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser*, 4 vols. (Berlín, 1914-1926).
—, *German Illumination, II: Ottonian Period* (Nueva York, sin fechar).
GOODENOUGH, E. R., «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Classical Studies* I (1928).
GOTTLOB, Th., *Der Kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte IX [Bonn, 1936]).
GRABAR, A., *L'Empereur dans l'art byzantin* (París, 1936).
GRABMANN, M., *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vols. (Múnich, 1926-1956).
—, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz. Ber., Múnich, 1934, núm. 2).
—, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz. Ber., Múnich, 1934, núm. 2).
GRASSAILLE, Ch. de, *Regalium Franciae libri duo* (París, 1545).
GRÉGOIRE, P., *De Republica* (Lyon, 1609; publicado por primera vez en 1578).
GREGORIO DE BÉRGAMO, *De veritate corporis Christi*, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879).
GREGORIO VII, *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar (*MGH, Epp. sel.*, II [Berlín, 1920-1923]).
GROCIO, H., *De iure belli et pacis* (Ámsterdam, 1720).
GUESLE, J. de la, *Les Remonstrances* (París, 1611).
GUIDO VERNANI, véase VERNANI.
GÜTERBOCK, C., *Bracton and his Relations to the Roman Law*, traducción de B. Coxe (Filadelfia, 1866).
HACKELSPERGER, M., *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (Diss. Múnich, 1934).
HAHN, A., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (Breslau, ^{3}1897).
HAMBURGER, M., *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951).
HAWKINS, E., *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londres, 1911).
HEYDTE, F. A. Freiherr von der, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates* (Ratisbona, 1952).
HINSCHIUS, P., *Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig, 1863).
HOFMEISTER, P., *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F., VI-VII [Wurzburgo, 1948]).
HOLDSWORTH, W. S., *A History of English Law* (Londres, 1922-1952).

HOLTZMANN, R., *Wilhelm von Nogaret* (Friburgo, 1898).
—, *Französische Verfassungsgeschichte* (Múnich y Berlín, 1910).
HOPE, W. H., «On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England», *Archaelogia* LX:2 (1907), pp. 518-565.
HOSTIENSE, EL (Enrique de Segusia), *Summa Aurea super titulis Decretalium* (Venecia, 1586).
HOTMAN, F., *Francogallia* (Fráncfort, 1586).
HOYT, R. S., *The Royal Demesne in English Constitutional History: 1066-1272* (Ithaca, NY, 1950).
HUBAUX, J. y LEROY, M., *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la Faculté de Philosophie etc. de Liège, LXXXII [Lieja y París, 1939]).
HUGELMANN, K. G., «Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel», *ZfRG*, kan Abt. IX (1919).
HUILLARD-BRÉHOLLES, J. L. A., *Historia diplomatica Friderici Secundi*, 7 vols. (París, 1852-1861).
INOCENCIO IV, *In quinque libros Decretalium apparatus* (Lyon, 1578).
JACOBO DE VITERBO, *De regimine Christiano*, ed. H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église* (París, 1926).
JENKINS, M., *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [Nueva York, 1947]).
JOHANNES ANDREAE, *Glossa ordinaria* a *Liber Sextus Decretalium* (véase *Corpus iuris canonici* [Turín, 1588], vol. III).
—, *Novella super Decretalibus* (Venecia, 1612).
JOHANNES DE TERRA RUBEA, véase TERRE ROUGE.
JUAN DE PARÍS, *De potestate regia et papali*, ed. D. J. Leclerq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (París, 1942).
JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, ed. C. C. J. Webb, 2 vols. (Oxford, 1909).
JUAN DE VITERBO, *De regimine civitatum*, ed. G. Salvemini, en *Bibliotheca juridica medii aevi*, III (Bolonia, 1901).
JUAN EL TEUTÓNICO, *Glossa ordinaria* al *Decretum Gratiani* (véase *Corpus iuris canonici* [Turín, 1588], vol. I).
JUNGMANN, J. A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, VII-VIII [Münster, 1925]).
—, «Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter», *Zeitschrift für katholische Theologie* LXIX (1947).
KAIL, J., *Political and Other Poems* (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV [Londres, 1904]).
KALLEN, G., *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939).
KÄMPF, H., *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300* (Leipzig y Berlín, 1935).
KANTOROWICZ, E. H., *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlín, 1927), y *Ergänzungsband* (Berlín, 1931).

—, «Petrus de Vinea in England», *MÖIG* LI (1937).
—, «An "Autobiography" of Guido Faba», *Mediaeval and Renaissance Studies* I (1943).
—, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley y Los Ángeles, 1946).
—, «The Quinity of Winchester», *Art Bulletin* XXIX (1947).
—, «*Pro patria mori* in Mediaeval Political Thought», *AHR* LVI (1951).
—, «Deus per naturam, deus per gratiam», *Harvard Theological Review* XLV (1952).
—, «Σύνθρονος Δίκη», *American Journal of Archaeology* LVII (1953).
—, «Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century», *Speculum* XXIX (1954).
—, «Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins», *Harvard Theological Review* XLVII (1955).
KANTOROWICZ, H., *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938).
—, «The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist», *Warburg Journal* II (1938-1939).
—, *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941).
KEETON, G. W., *Shakespeare and His Legal Problems* (Londres, 1930).
KEMPF, F., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX [Roma, 1954]).
KERN, F., *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* (Tubinga, 1910).
—, «Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum», *HZ* CVI (1911).
—, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913).
—, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Leipzig, 1914).
KLOOS, R. M., «Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II», *DA* XI (1954).
—, «Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II», *DA* XIII (1957).
KOENEN, F., «Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio», *Deutsches Dante-Jahrbuch* VII (1923).
KOHT, H., «The Dawn of Nationalism in Europe», *AHR* LII (1947).
KRISTELLER, P. O., «A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistoria and his *Questio de Felicitate*», *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florencia, 1955).
KUTTNER, S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX* (Studi e Testi, LXIV [Ciudad del Vaticano, 1935]).
—, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, LXXI [Ciudad del Vaticano, 1937]).

— y RATHBONE, E., «Anglo-Norman Canonists in the Twelfth Century», *Traditio* VII (1949-1951).
LADNER, G. B., «Aspects of Mediaeval Thought», *Review of Politics* IX (1947).
—, «Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance», *MIÖG* LX (1952).
—, «St. Augustine's Conception of The Reformation of Man in the Image of God», *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien: Communications [París, 1954]).
—, «The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis», *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII [Roma, 1954]).
LAEHR, G., *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlín, 1926).
LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, vol. I (Viena, 1934).
—, «Individualisme et corporatisme au moyen âge», *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2me sér., XLIV [Lovaina, 1937]).
—, «La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines», *L'Organisation corporative* etc. (Recueil de travaux etc., 3me sér., XVIII [Lovaina, 1943]).
LANGLOIS, Ch.-V., *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (París, 1911).
LAPSLEY, G., «Bracton and the authorship of the "Addicio de Cartis"», *EHR* LXII (1947).
LE BRAS, G., «Le droit romain au service de la domination pontificale», *Revue historique de droit français et étranger* XXVII (1949).
LECLERCQ, D. J., «Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel», *Revue du moyen âge latin* I (1945).
LEMAIRE, A., *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après des théoriciens de l'ancien régime* (París, 1907).
LESKY, E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Abh. d. Mainzer Akad. d. Wissensch. und der Literatur: Geistes- und Socialwiss. Kl., 1950, núm. 19 [Mainz, 1951]).
Liber augustalis, ed. Cervone = *Constitutionum Regni Siciliarum libri III* (Sumptibus Antonii Cervonii, Nápoles, 1773), que contiene la *Glossa ordinaria* de Marino de Caramanico y el comentario de Andrés de Isernia.
Liber censuum, ed. Fabre, M. P. Duchesne, L. M. O. (París, año 1895 ss.).
LIEBERMANN, F., *Die Gesetze der Angelsachsen*, 3 vols. (La Haya, 1903-1916).
LIZERAND, G., *Le dossier de l'affaire des Templiers* (París, 1932).
LODGE, E. C., y Thornton, G. A., *English Constitutional documents 1307-1485* (Cambridge, 1935).

LOYSEAU, Ch., *Cinq livres du droit des offices* (Colonia, 1613).
LUBAC, H. de, *Corpus mysticum* (París, ²1949); también en: *Recherches de science religieuse,* XXIX (1939), y XXX (1940).
LUCAS DE PENNA, *Commentaria in Tres Libros Codicis* (Lyon, 1597; también Lyon, 1455, y otras ediciones).
MACCARRONE, M., «Teologia e diritto canonico nella *Monarchia,* III, 3», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* V (1951).
—, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N. S., XVIII, [Roma, 1952]).
MAISONOBE, A., «Mémoire relatif au Paréage de 1307», *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences, et arts du Departement de la Lozère* (Mende, 1896).
MAITLAND, F. W., *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII [Londres, 1895]).
—, *Selected Essays* (Cambridge, 1936).
—, véase POLLOCK, Sir Frederick.
MARINO DE CARAMANICO, *In Constitutiones Regni Siciliae* (= *Glossa ordinaria*), véase *Liber augustalis,* ed. Cervone.
MARONGIU, A., *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949).
—, «Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II», *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952).
—, «Note Federiciane», *Studi Medievali* XVIII (1952).
MARTÈNE, E., *De antiquis Ecclesiae ritibus* (Ruan, 1700; Bassano, 1788).
MATEO DE AFFLICTIO, *In utriusque Siciliae Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Venecia, 1562).
MCILWAIN, C. H., *The High Court of Parliament and its Supremacy* (New Haven, 1910).
—, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca, NY, ²1947).
MEER, F. van der, *Maiestas Domini* (Ciudad del Vaticano, 1938).
MEYERS, E. M., *Juris interpretes saec. XIII* (Nápoles, 1924).
MICHELS, D. Th., «Die Akklamation in der Taufliturgie», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII (1928).
MIRBT, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tubinga, ⁴1924).
MITTEIS, H., *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (Brünn, Múnich y Viena, ²1944).
MOCHI ONORY, S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milán, 1951).
MOST, R., «Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg», *DA* IV (1941).
NARDI, B., *Saggi di filosofia dantesca* (Milán, 1930).
—, «Note alla *Monarchia,* I: La *Monarchia* e Alberico da Rosciate», *Studi danteschi* XXVI (1942).

—, *Dante e la cultura medievale* (Bari, ²1949).
NICOLÁS DE BARI, véase R. M. Kloos (ed.).
NOCK, A. D., «The Emperor's Divine *Comes*», *JRS* XXXVII (1947).
—, «Notes on Ruler-Cult», *Journal of Hellenic Studies* XLVII (1948).
OLDRADO DE PONTE, *Consilia* (Venecia, 1571; también Lyon, 1550).
OPPENHEIM, Ph., «Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit», *Ephemerides Liturgicae* LVIII (1944).
OTT, I., «Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert», *ZfRG*, kan. Abt. XXXV (1948).
PALMER, J. L., *Political Characters of Shakespeare* (Londres, 1945).
PARIS DE PUTEO, *De Syndicatu* (Lyon, 1548).
Parliamentary Writs, ed. F. Palgrave, 2 vols. en 4 (Londres, 1827-1834).
PEDRO DE ANCHARANO, *Consilia* (Venecia, 1574).
—, *In quinque Decretalium libros... Commentaria* (Bolonia, 1581).
PEDRO DE VINEA, *Epistolarium*, ed. S. Schard (Basilea, 1566).
PEREGRINUS, M. A., *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Venecia, 1611).
PERROT, E., *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (París, 1935).
PETERSON, E., «Der Monotheismus als politisches Problem», en su *Theologische Traktate* (Múnich, 1951).
PICCOLOMINI, E. S., *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912]); véase también Kallen, G., en otra edición.
PICKTHORN, K., *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934).
[PLACENTINO], *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, cfr. Fitting, *Quaestiones*.
PLACENTINO, *Summa Institutionum*, ed. H. Fitting, en *Juridische Schriften* (Halle, 1876).
PLOWDEN, E., *Commentaries or Reports* (Londres, 1816).
PLUCKNETT, T. F. T., «The Lancastrian Constitution», *Tudor Studies*, ed. de R. W. Seton-Watson (Londres, 1924).
POLLARD, A. F., *The Evolution of Parliament* (Londres, 1926).
POLLOCK, Sir Frederick y MAITLAND, F. W., *The History of English Law Before the Time of Edward I*, 2 vols. (Cambridge, ²1898).
POST, G., «Some Unpublished Glosses (ca. 1210-1214), on the *Translatio Imperii* and the Two Swords», *AKKR* CXVII (1937).
—, «A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton», *Traditio* IV (1946).
—, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: I. *Pugna pro patria*, II. *Rex imperator*», *Traditio* IX (1953).
—, «"Blessed Lady Spain" -Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century», *Speculum* XXIX (1954).
—, «The Two Laws and the Statute of York», *Speculum* XXIX (1954).
POWICKE, F. M., *King Henry III and the Lord Edward*, 2 vols. (Oxford, 1947).

PSEUDO-ISIDORO, véase HINSCHIUS.
RAPISARDA, E., *L'Ave Fenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, IV [1946]).
REMIGIO DE' GIROLAMI, véase EGENTER (ed.).
RICHARDSON, H. G., «The English Coronation Oath», *Transactions of the Royal Historical Society*, 4.ª Ser., XXIII (1941).
—, «The English Coronation Oath», *Speculum* XXIV (1949).
RICHIER, *La vie de Saint Remi: Poème du XIIIᵉ siècle*, ed. W. N. Bolderston (Londres, 1912).
ROBERTI, M., «Il *corpus mysticum* di S. Paolo nella storia della persona giuridica», *Studi in Onore di E. Besta*, vol. IV (Milán, 1939).
ROSSITER, A. P., *Woodstock* (Londres, 1946).
SAINT-GELAIS, J. de, *Chronique*, en Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (París, 1622).
SANTO TOMÁS, véase TOMÁS DE AQUINO.
SAUER, J., *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Friburgo, 1902).
SAYLES, G. O., *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I*, vol. III (Selden Society, LVIII [Londres, 1939]).
SCHÄFER, C., *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (Colonia, dis., 1935).
SCHALLER, H.-M., *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (Gotinga, dis. [texto mecanografiado], 1951).
SCHAPIRO, M., «The Image of the Disappearing Christ», *Gazette des Beaux Arts*. LXXXV (1943).
SCHOLZ, R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen and Bonifaz' VIII* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, H. 6-8 [Stuttgart, 1903]).
—, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* (Bibliothek d. Preussischen Historischen Instituts in Rom, IX-X [Roma, 1911-1914]).
SCHRADE, H., «Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi», *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928-1929* (Leipzig, 1930).
SCHRAMM, P. E., «Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters», *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-1923*, I (1924).
—, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, 2 vols. (Leipzig, 1928).
— «Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung», *ArchUF* XI (1929).
—, «Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses», *ZfRG*, kan. Abt., XXIV (1935).
—, *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937).
—, *Der König von Frankreich*, 2 vols. (Weimar, 1939).
—, «Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte», *Studi Gregoriani* II (1947).
—, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MGH, XIII: 1-3 [1954-1956]).
SCHULZ, F., «Bracton on Kingship», *EHR* LX (1945).

Ševčenko, I., «A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology», *Harvard Slavic Studies* II (1954).
Silverstein, Th., «On the Genesis of *De Monarchia*, II, V», *Speculum* XIII (1938).
Steinwenter, A., «Νόμος ἔμψυχος: Zur Geschichte einer politischen Theorie», *Anzeiger d. Akad. d. Wissensch. in Wien*, phil.-hist. Kl., LXXXIII (1946).
Stengel, E. E., *Nova Alemanniae*, 2 vols. (Berlín, 1921-1930).
—, «Kaisertitel und Suveränitätsidee», *DA* III (1939).
Stickler, A. M., «Der Schwerterbegriff bei Huguccio», *Ephemerides Iuris Canonici* III (1947).
—, «*Sacerdotium et Regnum* nei decretisti e primi decretalisti», *Salesianum* XV (1953).
—, «Imperator vicarius Papae», *MIÖG* LXII (1954).
Strayer, J. R., «Defense of the Realm and Royal Power in France», *Studi in onore di Gino Luzzatto* (Milán, 1949).
Stubbs, W., *Select Charters and other Illustrations of English Constitutional History* (Oxford, 91921).
Terre Rouge, J. de, *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis hereditatibus*, en François Hotman, *Consilia* (Arras, 1568), Apéndice.
Thomson, S. Harrison, «Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle», *Mélanges Pelzer* (Lovaina, 1947).
Tierney, B., «A Conciliar Theory of the Thirteenth Century», *Catholic Historical Review* XXXVI (1950-1951).
—, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge, 1955).
Tolomeo de Lucca, *Determinatio compendiosa de iurisdictione Imperii*, ed. Mario Krammer, en: *MGH, Fontes iuris germanici antiqui* (Hannover y Leipzig, 1909).
Tomás de Aquino, *De regimine principum*, ed. Joseph Mathis (Turín y Roma, 21948).
—, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1949), con la versión latina de Aristóteles.
—, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala y R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1950), con la versión latina de Aristóteles.
—, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turín y Roma, 1951), con la versión latina de Aristóteles.
Toynbee, J. M. C., *Roman Medallions* (Nueva York, 1944).
Treitinger, O., *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938).
Überweg, F. y Baumgartner, M., *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (Berlín, 101915).

ULLMANN, W., «Baldus' Conception of Law», *Law Quarterly Review* LVIII (1942).
—, «The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists», *EHR* LIX (1944).
—, *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna* (Londres, 1946).
—, *Medieval Papalism* (Londres, 1949).
USSHER, J., *The Whole Works* (Dublín, 1864).
VASSALLI, F. E., «Concetto e natura del fisco», *Studi Senesi* XXV (1908).
VERNANI, G., *De reprobatione Monarchie composite a Dante,* ed. Th. Käppeli O. P., «Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini», *QFiAB* XXVIII (1937-1938).
VIEILLEVILLE, Marquis de, *Mémoires,* ed. J. Michaud y P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France,* vol. IX (París, 1850).
WATKINS, R. D., *The State as a Party Litigant* (Johns Hopkins dis., Baltimore, 1927).
WIERUSZOWSKI, H., *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (*HZ,* Beiheft, 30 [Múnich y Berlín, 1933]).
WILKINSON, B., «The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York», *Speculum* XIX (1944).
—, «The "Political Revolution" of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England», *Speculum* XXIV (1949).
WILLEMSEN, C. A., *Kaiser Friedrich II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953).
WILLIAMS, G. H., *The Norman Anonymous of ca. 1000 A. D.: Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, XVIII [Cambridge, Mass., 1951]).
WILSON, J. Dover (ed.), *King Richard II,* en *The Works of Shakespeare* (Cambridge, 1939).
WIPO, *Gesta Chuonradi,* ed. H. Bresslau (*MGH, SS. rer. germ.,* 1915).
WOODBINE, G. E., véase Bracton, Glanvill.
WOOLF, C. N. S., *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).
WUNDERLICH, A., *Anecdota quae processum civilem spectant* (Gotinga, 1841).
YATES, F. A., «Queen Elizabeth as Astraea», *Warburg Journal* X (1947).

ABREVIATURAS

AHR	*American Historical Review*
AKKR	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
ArchUF	*Archiv für Urkundenforschung*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
C.	*Codex Justiniani* (véase *Corpus Iuris Civilis* [1584], vols. IV y V)
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
D.	*Digesta* (véase *Corpus Iuris Civilis* [1584], vols. I-III)
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
EHR	*English Historical Review*
Erg. Bd.	Véase Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite,* Ergänzungsband
Feud.	*Libri feudorum* (véase *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
Glos. ord.	Véase *Glossa ordinaria*
HZ	*Historische Zeitschrift*
Inst.	*Institutiones Justiniani* (véase *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
JRS	*Journal of Roman Studies*
Lib. aug.	Véase *Liber augustalis*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
	Las series que se citan de forma abreviada son:
	Epp. sel. — *Epistolae Selectae* (octavo)
	LdL. — *Libelli de Lite*
	SS. r. Germ. — *Scriptores rerum Germanicarum* (octavo)
	Const. — *Constitutiones et acta publica*

MÖIG [MIÖG]	*Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*
Nov.	*Novellae* (véase *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
PGr	Migne, *Patrologia graeca*
PL	Migne, *Patrologia latina*
QF, QFiAB	*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* en las ediciones de Pauly, Wissowa, Kroll y otros
Rev. bénéd.	*Revue bénédictine*
RM	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts: Römische Abteilung*
Sitz. Ber.	*Sitzungsberichte*
VI	*Liber Sextus* (véase *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. III)
Warburg Journal	*Journal* of *the Warburg and Courtauld Institutes*
X	*Liber Extra* (véase *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. II)
ZfKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie*
ZfRG	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

El cuerpo natural del rey goza de atributos físicos; también sufre y muere, como todos los seres humanos. Pero el *otro cuerpo* del rey, el cuerpo espiritual, trasciende lo meramente terreno para simbolizar la majestad y el derecho divino a gobernar. La idea de los dos cuerpos dio continuidad a la monarquía, incluso tras la muerte del monarca, como bien resume la máxima «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!».

Al contraponer obras litúrgicas con imágenes, así como material controvertido, *Los dos cuerpos del rey* explora el largo pasado cristiano oculto tras esta «teología política». Ofrece una sutil historia de cómo la *res publica,* el cuerpo político, fue empleando recursos simbólicos para establecer su soberanía y para fundar las primeras formas del Estado-nación.

Desde su publicación en 1957, esta obra genial ha sido guía y faro de sucesivas generaciones de estudiosos que se han adentrado en los arcanos de la teología política medieval.

Ernst H. Kantorowicz enseñó en la Universidad de California en Berkeley y fue miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, Nueva Jersey. Maestro de generaciones de medievalistas, entre sus obras destacan *Frederick the Second* y *Selected Studies.*

«El profesor Kantorowicz ha escrito un gran libro, quizá la obra más importante en historia del pensamiento político medieval –el más espectacular, sin duda– de entre las generaciones anteriores.»

P. N. Riesenberg, *American Political Science Review*

«Por su profundidad y amplitud, pocas contribuciones comparables –si es que hay alguna– se han hecho al estudio del pensamiento medieval en muchos años.»

B. Chrimes, *The Law Quarterly Review*



HISTORIA MEDIEVAL


ISBN 978-84-460-2952-6
9 788446 029526

www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.